أعلام الفكر العربي

مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة

عبدالمجيد الشرفي

طه حسين

محمد الطالبي

عادل حسين

هشام شرابي

مطاع صفدي

طه عبدالرحمن | هشام جعيط | محمد أركون | أبو يعرب المرزوقي

محمد جابر الأنصاري | محمد عابد الجابري | عبدالوهاب المسيري

حسين مروة | عبدالرحمن بدوي | مالك بن نبي | فهمي جدعان

سمير أمين | برهان غليون | رضوان السيد

علي حرب | نصر حامد أبو زيد | عبدالله العروي



الدكتور السيد ولد أباه



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

أعلام الفكر العربي

مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة

الدكتور السيد ولد أباه



أعـلام الفكـر العربـي

مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ولد أباه، السيد

أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة/ السيد ولد أباه.

١٩٩ ص.

ISBN 978-9953-533-50-6

١. المفكرون العرب ـ التراجم. أ. العنوان.

921

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويــــات

مقدّمــــة

ليس هذا الكتاب عرضاً مفصّلاً لتيارات الفكر العربي المعاصر واتجاهاته، وإنما هو مجرد مدخل لخارطة هذا الفكر من خلال ترجمات مقتضبة لأبرز أعلامه ووجوهه المعروفة.

ولسنا نهدف من هذا العمل إلى استئناف الجهد التوثيقي المحمود الذي قام به من قبل كلٌّ من ألبرت حوراني وفهمي جدعان في كتابيهما الرائدين حول الفكر العربي الحديث، بل إن هذا الكتاب يتناول الحقبة الراهنة التي لم يتعرض لها العملان السابقان المتميزان.

ولقد راعينا في اختيار أسماء الأعلام الواردة في هذا الكتاب طرافة الإنتاج وأصالته وتأثيره في الساحة الثقافية العربية. ولم نتعرض للكثير من الوجوه الثقافية البارزة التي يغلب عليها الاختصاص في مجالات معرفية محددة؛ كعلماء الاجتماع والفلاسفة والأدباء والمؤرخين والقانونيين وعلماء السياسة.. على رغم أن للكثيرين منهم أعمالاً فكرية هامة تستحق العرض.

ولم نتعرض أيضاً لذوي الأنساق الأيديولوجية والكتّاب السياسيين الذين تغلب في كتاباتهم هموم الممارسة النضالية على الصياغات النظرية والتأسيس الفكري.

ولا شك في أن هؤلاء وأولئك يستحقون الاهتمام والدرس، بيد

أن الأولوية يجب أن تعطى لصنف خاص من المثقفين العرب من مختلف المشارب والاتجاهات الفكرية والأيديولوجية قدموا مشاريع نظرية تتسم بخاصيتي الشمولية والإبداع، فخرجت بهم أعمالُهم من ضيق مجال الاختصاص.

وقد اتبعنا في هذا الكتاب المنهجية المألوفة غربياً في معاجم الفكر، ملتزمين الترتيب الأبجدي (بحسب اسم العلم الشخصي لا اسمه العائلي مراعاةً للخصوصية العربية)، مع ذكر نبذة قليلة عن حياة المترجَم له (تاريخ الميلاد والجنسية وعناوين أهم الأعمال...).

أما طريقتنا في العرض فقد تمثلت في إبراز الإشكالية الناظمة لفكر كل واحد من الأعلام، مع تحديد موقعه ومنزلته في خارطة الفكر العربي الراهنة، وتلخيص أهم بنود مشروعه الفكري بلغة مبسطة، متجنبين الإحالات الكثيفة والهوامش التفصيلية.

وسيجد القارئ في نهاية كل ترجمة لائحة بالمصادر الرئيسية للمفكر الذي عرضنا لأعماله، تعينه في المزيد من الاطلاع على فكره، إن هو أراد التوسّع في دراسة الفكر العربي المعاصر بعد التمكن من مفاتيحه.

لم يكتب هذا الكتاب إذاً للمتخصصين، وإنما هو مدخل على ذمة الطالب والمثقف الذي يطمح إلى استكشاف مسالك الفكر العربي المعاصر في ما وراء حجب الاختصاص وتعقيدات الكتابات الأكاديمية التي توظف نظريات عدّة ليست دوماً في متناول القارئ العادي.

والله وحده ولي التوفيق.

السيد ولد أباه
النباغية، موريتانيا
آذار/ مارس ٢٠١٠

أعلام الفكر العربي

أبو يعرب المرزوقي
(ولد عام ١٩٤٧)

مفكر تونسي. درس الفلسفة في تونس وفرنسا. غزير الإنتاج، وله ترجمات كثيرة إلى العربية من اللغات الفرنسية والإنكليزية والألمانية.

من أهم أعماله: **إصلاح العقل في الفلسفة العربية؛ تجليات الفلسفة العربية؛ وحدة الفكرين الديني والفلسفي؛ آفاق النهضة العربية.**

من الصعب تحديد منزلة المرزوقي في خارطة الفكر العربي، فهو عصي على التصنيف، ينحت مفاهيمه بعناية ورصانة مع كثافة في التجريد، وتعقيد في التركيب، وطرافة في الرؤية والرأي، ما يجعل أعماله صعبة المتابعة على غير المتخصّصين.

يتمحور مشروع المرزوقي ـ بحسب عبارته ـ في «محاولة تجديد فلسفة التاريخ القرآنية التي أراها متحكمة في كل ظاهرات الحضارة الإسلامية، لأنها مطابقة لفلسفة الدين الخاتم والجامع بين الدنيوي ممثلاً بفن أدوات الوجود الإنساني في صلته بمتعاليات وجدانه (السياسة)، والأخروي ممثلاً بفن غايات الوجود الإنساني في

صلته بمتحايثات عقله (الدين)». إنها الفلسفة القائمة على مفهوم «الاستخلاف» في مقابل «حلولية» الفلسفة الغربية الحديثة.

من شأن هذا المشروع أن يحدث انقلاباً شاملاً في التصورات السائدة حول علاقة الدين بالفلسفة في السياقين الغربي القديم والحديث من جهة والعربي الإسلامي الوسيط والمعاصر من جهة أخرى.

وهو يقدّم نفسه امتداداً لمشروع تجديد الإبداع في منظومة القيم الإسلامية الذي تبلور لدى ابن تيمية والغزالي، ونبذه الفكر العربي الحديث في قراءة «مغلوطة» و«عقيمة» للنموذج الفكري الغربي الحديث.

وللتدليل على أطروحته، يقدّم المرزوقي كشفاً موسوعياً شاملاً لتاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى هايدغر، مبرزاً علاقتها بالتصوّرات الدينية من منظور نقدي يبرزها كلاهوت مستتر، في الوقت الذي يرى فيه أن الإبداع الفلسفي الحقيقي في التراث العربي الإسلامي تمّ في الحقل الكلامي، وليس في الحقل الفلسفي الرسمي (من الفارابي إلى ابن رشد).

بسط المرزوقي هذا المشروع في عمله الموسوعي الذي شكل أطروحته الضخمة حول «منزلة الكلي» في الفلسفة العربية، وقد صدرت في مجلدين أعطى **أولهما** عنوان **تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، وأعطى **الثاني** عنوان **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**. فالكتابان مترابطان، يعالج **أولهما** مسار الفكر الإسلامي الوسيط من منظور المأزق الذي قاد إليه استيعاب الفلسفة اليونانية ميتافيزيقياً ومنطقياً داخل هذا الفكر، ويعالج

ثانيهما ما اعتبره المؤلف حلاً تيمياً خلدونياً لهذا المأزق.

وكانت إرهاصات هذه الرؤية قد بدأت في عمل جامعي حول **مفهوم السببية عند الغزالي** (صدر سنة ١٩٧٩) ذهب فيه أوانها مذهباً طريفاً في إعادة الاعتبار للغزالي في مقابل التصوّر السائد عن «عقلانية» ابن رشد و«ظلامية وانغلاق» أبي حامد.

لقد اعتبر المرزوقي أوانها أن النقاش الكلامي ـ الفلسفي حول السببية يحيل على الإشكال المحوري في الفكر الإسلامي الوسيط المتعلق بموضوع العقل وعلاقته بالإرادة والوجود.

وقد ميّز المرزوقي بين التصوّر اليوناني للعقل الذي يمنحه مدى وجودياً والتصور الذي يتبنّاه الغزالي بانتقاله من نظام العقل إلى نظام الإرادة. وهكذا أحدث الغزالي بحسب المرزوقي «ثورة إبستمولوجية» كاملة، يفسرها بتصوره النقدي والذرائعي للعقل: «لم يبق العقل قوة سماوية تفعل من خارج، بل بات مجرى نفسياً واجتماعياً». إنه مسلك «الإرادية المقدامة» في مقابل «العقلانية الكسلى» التي ترادف بين العقل والوجود متوهمة أن العقل الكلي هو الوجود، في ما يفضي إلى إلغاء تاريخ المفاهيم وحركية العقل.

وهكذا ندرك أن مشروع المرزوقي المكتمل برزت إرهاصاته الأولى في هذه المقاربة التي بدت وقتها «مثيرة» واستفزازية.

والجديد في المشروع هو تجاوز اللحظة الغزالية التي اعتبرها حاسمة في تاريخ الفكر العربي باعتبار نقد الغزالي في **تهافت الفلاسفة** فلسفات ما بعد الطبيعة (نظرية الوجود ونظرية العلم) ونقده في **فضائح الباطنية** نظرية ما بعد التاريخ (نظرية التأويل).

بيد أن الغزالي أبقى على المنطق الأرسطي الذي اعتبره أداة لا غنى عنها في العلوم النقلية، فحافظ على نظرية البرهان ونظرية الحد

التي يقوم عليها بتفريقها بين الذاتي والعرضي، واعتبارها الجنس والفرق النوعي من مقومات الماهية.

إن محاولة الغزالي تأسيس عقلانية إسلامية منفصلة عن الميتافيزيقا اليونانية لم تكتمل، فحدث ترميم النسق الأفلاطوني ـ الأرسطي من خلال صياغة ابن عربي الصوفية للميتافيزيقا الأرسطية، وصياغة السهروردي الصوفية للميتافيزيقا الأفلاطونية، وصياغة الرازي الكلانية لنظرية المثل الأفلاطونية.

وكان حل هذا المأزق في «اسمية» ابن تيمية وابن خلدون. ويعني بهذه العبارة بحسب قوله: «خلافاً لما كان سائداً في الفلسفة المتقدمة على ابن تيمية وابن خلدون، حيث كانت الكتابة تقاس على اللغة، واللغة تقاس على ما في الذهن، وما في النفس يقاس على ما في العين لتحديد طبائعها، أصبح ما في الذهن يقاس على ما في اللغة، وما في اللغة يقاس على ما في الكتابة، وما في الوجود لا يرد إليها ولا يقاس عليها، إلا إذا كان المقصود المدرك منه لا ذاته».

ففي مقابل نظرية الوجود ـ العقل الأفلاطونية ـ الأرسطية، تعتبر هذه النزعة الاسمية أن الحد اسم علمي لا يحيل إلى جوهر أو ماهية، والجنس والفروق النوعية علامات وليست مقومات للماهية، بل هي من أدوات النسق العلمي الرمزية وليس لها سمة وجودية واقعية.

فالنزعة الاسمية هي نزعة عقلانية «ذريعية» تحد العقل «في بعده الوضعي الذي يتمثل في اعتبار كل نظرية مجرد فرضية إلى أن تؤكدها التجربة، وفي حدود تأكيدها لها دون إطلاق يؤدي إلى زعم حقائق الوجود الطبيعي ومن باب أولى التاريخي

والخلقي محصورة في حدود ما تتوصل إليه المعرفة الاجتهادية».

ويخلص المرزوقي من دراسته لابن تيمية وابن خلدون أن **أولهما** بلور نزعة اسمية «نظرية»، **وثانيهما** بلور نزعة اسمية «عملية» بتحرير النظرة للطبيعة والتاريخ خارج قيود الميتافيزيقا الأفلاطونية الأرسطية التي لا تترك مجالاً لتطور العلم وحرية الإنسان.

من هذا المنظور، يرى المرزوقي أن المشروع النهضوي العربي يحتاج إلى استئناف المشروع الخلدوني التيمي، ونبذ مقاربتين سائدتين: **أولاهما** تبحث عن النموذج في «العقلانية الرشدية ـ الاعتزالية» **وثانيتهما** تبحث عنه في الفلسفة الغربية الحديثة.

فبالنسبة إليه يكمن الحل في «استئناف» لحظة الإبداع المعلقة التي لا تزال تحمل وعوداً خصبة: «كان ابن تيمية وابن خلدون المرجعين الأساسيين في الإصلاح الداعي للصدور بحركة تنوير عقدية وفلسفية. . . همها في الغاية إصلاح حال الأمة بحجج عقلية وبشهادات نقلية في كلتا الحالتين».

أما البديل العقلاني الرشدي ـ الاعتزالي فيراه مجرد وهم ناتج «عن فخ رينان وفرح أنطون»، فابن رشد لم يكن مؤسساً للحداثة، بل لم تقم الحداثة إلا بالقطيعة مع نظرية البرهان ومنظومة الميتافيزيقا اللتين أراد ابن رشد بعثهما.

ويرى المرزوقي أن من يسمّون بالنقليين كانوا أكثر إبداعاً فلسفياً من الفلاسفة «العقليين»:

«فمن كانوا يوصفون بالنقليين تمكنوا من التنظير الملائم للمحاولات التي اهتموا بها (ما يطابق في عصرنا جل العلوم الإنسانية)، بل نظريات التنظير كذلك، في حين أن من كانوا يوصفون بالعقليين اكتفوا بمحاولة فرض الميتافيزيقا الخليطة التي ورثوها عن

الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة الهلنستية، دون أدنى فهم للثورة الحاصلة في المجالات الأساسية من الحياة الإنسانية، تجاوزاً للعالم القديم الذين يريدون العودة إليه».

وأما الفكر العربي المعاصر فيرى أنه يتردد بين «العلاج الاستشراقي» الذي يذهب للبحث عن الأصول الدينية والفلسفية العلمية لعلوم ومعارف الحضارة الإسلامية، و«استشراق مضاد» يبحث في الجذور العربية الإسلامية للفكر الغربي الحديث عبر تزييف واسع لتاريخ الفكرين، والاستشراق المضاد الخفي الذي يقصر اهتمامه على ما أصبح من تراثنا من المباحث الأساسية لدى الغرب (كعلوم اللسان والتصوف والأدب الجنسي. .).

والخطأ الأكبر الذي يقع فيه «الحداثيون»، بحسب المرزوقي، هو تقديم البديل الفلسفي الغربي في مقابل التصورات الإسلامية، جهلاً بأن الفلسفة الغربية الحديثة بكاملها لم تتشكل إلا في سياق لاهوتي كثيراً ما تكون صياغة مباشرة له.

فثمة امتداد جليّ ما بين خطي «الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية» و«الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية». وقد خصص المرزوقي أحد أهم كتبه لإجلاء **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** (عنوان الكتاب) مبيّناً أن النزعات المثالية والتجريبية الحديثة وفلسفات ما بعد الحداثة الساعية للخروج من هذه الثنائية لا يتسنى فهمها خارج سياق التثليث المسيحي وعقيدة الحلولية المترتبة عليه لقولها بالمماهاة بين المطلق والكلي والنسبي والجزئي.

ويخلص المرزوقي من تتبّعه للخطاب اللائكي التحديثي أنه انتهى إلى أكثر أشكال الفكر الغربي انحطاطاً؛ أي الوضعية والماركسية

اللتين يعتبرهما حقائق نهائية. فهو خطاب لا يصدر عن «سؤال فلسفي حقيقي، وإنما هو مجرد تتلمذ سطحي وخارجي يمضغ كلاماً أجوف مضغ الببغاوات لكلام قواعد العجائز».

أما البديل الذي يقدمه المرزوقي فهو فلسفة «الاستخلاف» القرآنية كما بلورها ابن تيمية وابن خلدون، مقدماً لها صياغة فلسفية جديدة توظف عدةً تصورية كثيفة ومعقدة. وتعني مقولة الاستخلاف تشاهد الذاتين الإلهية والإنسانية ورفض التصورات الحلولية المهيمنة على الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

ما تهدف إليه هذه الفلسفة هو تأسيس الإبداع الحضاري بأبعاده الخمسة: الشهودي (شهود المطلق)، والقيامي (تأكيد الحرية)، والجمالي (تأكيد قيمة الجمال)، والعملي (البعد الأخلاقي)، والعلمي (البعد الإبستمولوجي). وتشمل هذه الأبعاد القيم المادية والعملية والروحية والمدنية التي هي قيم العمران البشري.

ويهدف أيضاً إلى إصلاح مؤسسات الإبداع، على غرار الحل التيمي الخلدوني لإصلاح مؤسسات المجتمع الوسطى: الأسرة والتعليم والاقتصاد والدولة والمعبد (المؤسسة الدينية). «فلا تزال أزمة العرب والمسلمين اليوم متمثلة في فقدان هذه المؤسسات الوسطى للوجود المستقل والحر، فقدانها لما به تتجاوز استفراد السلط غير الشرعية بالدولة المنفعلة، لما يجعلها قادرة على الإبداع».

العلاقة عضوية متلازمة إذاً بين الغايات والوسائل، وبين النظر والعمل، والمشروع الإصلاحي لا بد له من أن يجمع بين التأسيس الفلسفي الرصين والإبداع المؤسسي الناجع.

■ المصادر

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥)

تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكل. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١.

العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

وحدة الفكرين الديني والفلسفي. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.

أنور عبد الملك
(ولد عام ١٩٢٤)

مفكر مصري. درس الفلسفة وعلم الاجتماع، ومارس التدريس والصحافة.

من كتبه: **الفكر العربي في معركة النهضة**؛ **المجتمع المصري والجيش**؛ **ريح الشرق**؛ **الإبداع والمشروع الحضاري**.

يمثل أنور عبد الملك نموذجاً للمثقف الذي بدأ ماركسياً وعاصر «الثورات القومية» في المشرق، فكان من دعاة الجمع بين خط التغيير الاجتماعي والحركية النهضوية المبنية على استقلال «الهوية الحضارية» والدفاع عنها ضمن منظور ينزع إلى تكسير الهيمنة الثقافية والفكرية الغربية، والانفتاح استراتيجياً وثقافياً على المجال الآسيوي الشرقي الذي أثار اهتماماً واسعاً لدى عبد الملك انعكس في أعماله الأخيرة.

يبين أنور عبد الملك في مقدمة كتابه **الفكر العربي في معركة النهضة** (الذي يضم دراساته الأساسية في الستينيات والسبعينيات) أن الإشكالية التي شغلته هي: «كيف يمكن أن نقيم علاقة جذرية، عضوية، متصلة، بين تحركنا الوطني التحرري المتّجه إلى الثورة

الاجتماعية والهدف الاشتراكي من ناحية، وإقامة فلسفة تواكب هذا التحرك الذي فرض نفسه على العالم أجمع، تكون، على وجه التحديد، فلسفة النهضة الحضارية في مصر والعالم العربي؟».

من هذا المنظور، تميز أنور عبد الملك داخل الحقل اليساري العربي في تلك الحقبة بنبذ منطق القطيعة مع التراث الإسلامي (مع العلم أنه يتحدّر من أسرة قبطية مصرية)، كما كان من دعاة التقريب بين الأيديولوجيتين القومية والماركسية.

وينبع هذا الموقف من تصوّر نظري ومنهجي عبّر عنه بضرورة «إيجاد صيغة لتجميع وتعبئة وتكتيل كافة القوى الوطنية. . . جميع المدارس الفكرية الأصيلة في حركتنا الوطنية وتاريخنا القومي في وحدة لا تنفصم».

وهذه القوى هي: «الاتجاه العقلي العلمي» (يعني به الفكر الاشتراكي) الذي يوكل إليه التنظيم الاقتصادي والإداري والعلاقات الدولية، والدين برافديه الإسلامي والمسيحي الشرقي، باعتباره البعد التفسيري للكون، و«الدرع الواقية لحياتنا السياسية القومية وحضارتنا المتميزة في مواجهة حملات الاستعمار من الصليبية إلى الإمبريالية إلى الصهيونية»، و«العصرانية الليبرالية» التي بإمكان معتنقيها أن يندمجوا في هذا التحالف الذي يطلق عليه «الفكر الوطني التقدمي».

إنه يرى أن التناقضات بين قوى التيار الوطني هامشية، والتناقض الجذري هو بين هذه القوى وقوى «الهيمنة الغربية».

وهكذا تكمن الإضافة الأساسية التي قدمها أنور عبد الملك إلى الفكر الاشتراكي الذي كان من دعاته في التركيز على البعد النهضوي، لا بالمنظور الفكري أو العقلي فحسب، وإنما في مستوى

النسق الحضاري الأوسع في مكوّنات نظرته للإنسان والكون والمجتمع.

إن النهضة بالنسبة إليه تجمع بين مبدأين:

- النظرة الشاملة إلى تاريخ المجتمعات الإنسانية وتحديد رؤية معينة خاصة للإنسان (الجانب التاريخي الانثربولوجي في الظاهرة الحضارية).

- الجهاز السياسي المنفّذ للمشروع الوطني (الجانب السياسي الاستراتيجي).

في المحور **الأول**، سعى أنور عبد الملك إلى بلورة مفهوم جديد للحضارة الشرقية يستوعب الدائرة العربية الإسلامية، في مقابل المجال الغربي، كما دعا إلى استراتيجية نظرية مستقلة عن العلوم الاجتماعية الغربية المتأثرة بالنظرة الإمبريالية الاستعمارية.

في كتابه **ريح الشرق** (صدر عام ١٩٨٣) يرسم الحد الفاصل بين الحضارات الشرقية (التي ينتمي إليها الإسلام) والحضارة الغربية مبرزاً اختلافهما الجذري في النظرة للزمان وللصيرورة التاريخية (الرؤية الاتصالية الشرقية في مقابل الرؤية الانفصامية الغربية). ومن ثمّ يتعين أن يمارس الفكر الشرقي تجدّده الحضاري ضمن المنظور الفلسفي المميّز له أي «أن نلائم بين هذا التقليد الوحدوي التركيبي الحضاري الطويل من ناحية، ومعطيات الفكر والعلوم الاجتماعية الحديثة من ناحية أخرى».

إنها استراتيجية «الإبداع الفكري الذاتي» التي يخصص لها جزءاً واسعاً من أبحاثه الأخيرة.

ومن هذا الباب، يرفض حيادية العلوم الاجتماعية والرؤى

الفلسفية معتبراً أن المناهج الغربية تعكس الهيمنة الثقافية الغربية والنزعات المركزية الأوروبية، «لذا كان من الضروري تركيز الجهود النظرية والعملية حول إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس تفاعل الثقافات في الشرق والغرب».

أما المحور **الثاني** المتعلق بالجهاز المؤسسي الحامل لمشروع النهوض الحضاري والقادر على تجسيده، فقد راهن أنور عبد الملك على دور الجيش في إنجاز الثورة الوطنية بالتحالف مع «المثقف العضوي» بمنظور الفيلسوف الإيطالي الماركسي غرامشي.

بسط أنور عبد الملك هذا الرأي في كتابه **المجتمع المصري والجيش** (صدر عام ١٩٧٤). ويعتمد أنور عبد الملك في هذه الأطروحة على مجموعة من المقارنات بين التجارب النهضوية في المشرق والمغرب، ويعتبر أنها جميعها قامت على الترابط العضوي بين الثقافة والسياسة.

■ المصادر

ريح الشرق. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣.

الفكر العربي في معركة النهضة. ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٨١.

المجتمع المصري والجيش. ترجمة محمود حداد وميخائيل خوري. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤.

برهان غليون

(ولد عام ١٩٤٥)

مفكر وعالم اجتماع سوري مقيم في فرنسا. وهو أستاذ اجتماعيات العالم العربي الإسلامي في جامعة السوربون.

من كتبه: **اغتيال العقل؛ الوعي الذاتي؛ نظام الطائفية؛ نقد السياسة: الدولة والدين؛ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة.**

تنطلق الإشكالية الفكرية لبرهان غليون من رصد الأزمة السياسية المجتمعية العربية في النسق الثقافي القائم، تجاوزاً لمسلكين سائدين في الفكر العربي المعاصر:

ـ المسلك التحديدي التاريخاني (أي الذي يمنح التاريخ دلالات إيجابية فاعلة وحتمية التأثير) المتأثر بالأطروحة الماركسية التقليدية، والذي يعتبر الثقافة أثراً عاكساً للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، فيتم طمس خصوصية ومنطق النسق الثقافي بتحويله إلى مجرد أيديولوجيا لها وظيفة اجتماعية محددة.

ـ المسلك النظري المغلق الذي لا يقيم وزناً للسياقات الاجتماعية، بل ينظر إلى الأفكار في نسيجها البنيوي أو أدواتها المفهومية.

يتبنى غليون منهجاً اجتماعياً مركباً يتعامل مع الأفكار في نسقها

الثقافي الاجتماعي المزدوج، حيث تتحدد دلالتها ووظيفتها بحسب هذا النسق المزدوج: «فالأفكار كلها صحيحة إذا لم يكن معيارها الواقع الاجتماعي والتاريخي، وليس هناك فكرة خاطئة في ذاتها، إنما يجب البحث في المغزى الحقيقي لهذه الأفكار في النسق الثقافي الذي يبرز وحدة موقعها الفكري ومضمونها العقلي، وفي النسق الاجتماعي العام الذي يبين لنا وظيفتها وسبب ظهورها ومآلها».

على هذه المنطلقات المنهجية يتمحور مشروع برهان غليون الذي تجسد في عمل ثلاثي: دراسة وتشخيص المشروع التحديثي العربي (كتاب **اغتيال العقل** الصادر عام ١٩٨٥)، والمسألة الدينية ـ السياسية (كتاب **نقد السياسة** الصادر عام ١٩٩١)، وتجربة الدولة العربية المعاصرة (كتاب **المحنة العربية** الصادر بالفرنسية عام ١٩٩١ وبالعربية عام ١٩٩٣).

ما يجمع هذه الدراسات الثلاث هو الوقوف على التجربة التحديثية العربية في مناح ثلاثة مترابطة: المنحى الفكري الأيديولوجي، والنسق السياسي العربي الحديث في علاقته بالدين ومسألة الشرعية، ومأزق الدولة التحديثية العربية من حيث علاقتها بالمجتمع.

وبخصوص **المحور الأول** المتعلق بـ «**الفكر التحديثي العربي**»، نلمس أن غليون يلخص مأزق هذا الفكر بالعنوان الفرعي لكتابه **اغتيال العقل** وهو «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية». ولا ينظر غليون إلى هذه المحنة في أبعادها النظرية المألوفة؛ أي العلاقة بين التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة، بل ينطلق من كونها تعكس فتنة أهلية حادة تشلّ المجتمع العربي، وتمنعه من التقدّم والإبداع.

إن نقطة الانطلاق صريحة لا لبس فيها: «فلا يشك أحد بأن ما يعيشه المجتمع العربي اليوم هو حرب أهلية بكل معنى الكلمة:

مواجهة فكرية وضميرية واجتماعية وروحية في الوقت ذاته». والهدف هو «مصالحة العربي مع نفسه **أولاً**، ومع ذويه **ثانياً**، ودفعه إلى التضامن معهم والتعامل مع الواقع الموضوعي. . .».

وفق هذه الرؤية، ينظر إلى الحوار الفكري السائد في الساحة العربية كجدال سجالي مبني على التحامل والتشويه والذاتية الضيقة، ومن ثمّ يرى ضرورة بناء شروط موضوعية وإيجابية للحوار الثقافي العربي.

فمهما كان للنسق الثقافي من مقومات بنيوية ذاتية، إلا «أن المنظومات الثقافية والمعرفية والاعتقادية والرمزية تخفي إذاً مواقع اجتماعية ـ سياسية، وتكرسها في الوقت نفسه بقدر ما تعكسها».

وهكذا تشكل الثقافة قاعدة مرجعية ثابتة ومستقرة للأمة، فلا يمكن بناء النهضة العربية على مرجعية أجنبية. وإذا كان التراث هو أساس «الذاتية» الحضارية وشرطاً للوعي، وكانت «الحداثة الاستلابية» مسلكاً للسيطرة الخارجية والضياع، كما أن الحفاظ على الهوية القومية وتأكيدها شرطان للتحديث الناجح، إلا أن مطلب الهوية ليس رجوعاً للماضي واستعادة للتراث بقدر ما هو تعبير عن الحاجة إلى تعريف الذات وتحديد العلاقة بالآخر. فسؤال الهوية ذاته سؤال تحديثي، وليس اغتراباً في الماضي.

ويخلص غليون من هذا التشخيص النقدي للفكر العربي إلى «أن هذا الجدال التاريخي الدائم بين القديم والحديث لا يهدف فعلاً إلى حل مشكلة الحضارة ولا الذاتية، ولا إلى إيجاد نظرية في النهضة، ولكنه يؤكد بالعكس غيابها وغياب الوعي النهضوي». إنه جدال يكرّس الحرب الأيديولوجية ـ السياسية التي تشكل الثقافة العربية، وتحول دون نهوض الأمة.

وينتهي غليون إلى المطالبة بالانتقال من نقد التراث إلى نقد العقل، ليس بالمعنى الإبستمولوجي الذي استخدمه الجابري. فالعقل هنا يستخدم بالمعنى النقدي الإبداعي وبالمعنى الإجرائي الاستراتيجي، كعقل إجماعي توفيقي منظم للاختلاف، وحافز على الوحدة والتضامن لإخراج الأمة من الصراع الأيديولوجي المأساوي الذي تعانيه.

وفي **المحور الثاني** المتعلق بـ «علاقة الدين بالدولة»، يقف غليون على مظهر آخر من مظاهر الصراع الثقافي ـ المجتمعي الذي يعانيه المجتمع العربي. فيعتبر أن منزلة الدين في الشأن السياسي تشكل بؤرة المسألة السياسية الراهنة، ذلك أن الصراع بين الدين والدولة لا يدرك إلا في دائرة الواقع الاجتماعي ومعطياته التاريخية التي ليست لها صيغٌ حتمية واحدة. فليست النصوص كافية لضبط هذه العلاقة بين الدين والسياسية تاريخياً وحالياً. «وبهذا المعنى فإن مضمون الدولة الإسلامية ومضمون الدولة القومية ليسا ثمرة ماهيات ثابتة مكرسة بالنصوص الأولى لا يمكن تبديلها أو تحويرها، ولكنهما ترجمات للحاجات التاريخية التي تدفع إلى استعادتهما وإعادة شحنهما بالقيم والمعنى».

إن للدين غيرَ وجه، ولتوظيفه رهانات وإمكانات متعددة ومتباينة.

وبرجوعه إلى تجربة نشوء الدولة في الإسلام، يبيّن غليون أن الإسلام لم يفكر في الدولة ولم يطمح إلى إنشائها، ولكن الدولة كانت «أحد منتجاته الجانبية الحتمية». كانت الدولة ثمرة صراع عنيف، وولدت ولادة قيصرية، لكن الإسلام بإنشائه جماعة وأمة مهد الأرضية لظواهر اجتماعية ومدنية من بينها الدولة والسياسة. فهو ككل الأديان والعقائد الكبرى حامل «المقومات اجتماع مدني»،

بيد أن هذا الاجتماع ليس عقيدة دينية، والدولة ليست دينية، بل هي كيان مدني للمجتمع الإسلامي.

وبعد استعراض مطوّل لعلاقة الدين والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية قديماً وحديثاً، مع محاولة لتفسير الظاهرة الإسلامية المعاصرة وعلاقتها بتركيبة الدولة العربية الحديثة، يخلص إلى أن الدين ليس من شأنه بناء الدولة ولا هي غايته، إلا أن الدولة غير قادرة ذاتياً على إنشاء أمة وجماعة مدنية، من ثمّ يتعين إصلاح الوضع الديني وإصلاح الدولة لبناء سياسة مدنية مستقرة وناجعة.

إن الدين هو مصدر القيم الجماعية المؤسسة للاجتماع المدني والخلقي، ومن ثم يتعين استيعابه في «العرف الحضاري الجديد»، إلا أنه ليس البديل عن الدولة التي هي مركز الولاء الجماعي والفردي.

في **المحور الثالث** المتعلق بـ «علاقة الدولة بالأمة»، يواصل غليون تشخيصه النقدي لتجربة «الدولة التحديثية العربية» التي اضطلعت بمسؤولية قيادة المجتمعات العربية في مسار التنمية والاندراج الإيجابي في الحضارة العالمية.

يجمل غليون سمات هذه الدولة في الخصائص التالية:

ـ أنها «دولة المركزية الشديدة والسلطة المطلقة»، تنتزع كامل الصلاحيات، وتحتكر كل مراكز القرار من أجل تحقيق ما تعتبره مشروعها التاريخي الجذري، انطلاقاً من «مبدأ تفويض جماعي افتراضي»، كما تتصرف كما لو أنها «النائب الأعلى الوريث الشرعي لسلطة تاريخية».

ـ أنها دولة غير تمثيلية ولا ديمقراطية، باعتبارها لا تعترف بالصراع الاجتماعي، ولا باختلاف المصالح داخل المجتمع، بل

تفترض التجانس والانسجام في المجتمع، وتؤمن بشرعية التوحيد القسري، وفرض التغيير والإصلاح بالقوة.

ـ أنها دولة ذات نزعة وطنية أو قومية، تقوم على هاجس الحفاظ على الهوية والدفاع عن السيادة والذاتية.

ـ أنها دولة استبدادية، وإن لم تكن جائرة ولا قانونية بالضرورة، فميزتها الأساسية تكمن في تصورها البيروقراطي للدولة التاريخية، ولدورها المركزي في عملية التغيير التاريخي.

في هذا السياق، يميّز غليون بين الدولة التحديثية والدولة الحديثة، من حيث كونها «أداة لتحقيق الحداثة كمشروع مستقل ومتكامل ومتمحور حول الذات؛ أي خلق مركز مستقل لإنتاج الحداثة»، فهي ليست بالحديثة ويمكنها أن تتجاوز مفاهيم وقيم الحداثة من أجل إنجاز مشروعها التحديثي. كما أنها على النقيض من الدولة الليبرالية لا تجعل من الحرية مبدأ شرعيتها فمنطقها الوحيد هو «الفاعلية التاريخية».

وبعد استعراض مطول لمسار الدولة العربية من عصر التنظيمات إلى تشكل الدولة الوطنية، يخلص إلى رصد حصيلة تجربتها التحديثية التي يلخصها في مقولة «الحداثة المجهضة» التي تعبر عن إفلاس مشروع البناء الوطني، وحالة الفراغ القائمة إثر انهيار المجتمع التقليدي، والفشل في امتلاك أدوات الحداثة. انه إجهاض يؤدي إلى «فقدان معالم الطريق، والتخبط التاريخي والقلق على المستقبل».

لقد آل مسار هذه الدولة التي أرادت بناء كيان مدني منسجم وحديث على أنقاض أشكال الولاء العصبية والطائفية إلى أن أصبحت «رهينة هذه المصالح الجزئية وضحيتها».والمفارقة القائمة راهناً هي أن انهيار هذه الدولة واكبته نزعة تقديسية تصنيمية للدولة التي تحولت

إلى محور الصراع الاجتماعي والعقيدي، وغدت أداة فاعلة لحسمه.

ويستنتج غليون من واقع إخفاق الدولة التحديثية العربية انهيار الطبقات البيروقراطية ـ الإدارية والعسكرية ـ المدنية التي كانت تقف وراءها وتفككها، ما يحوّل هذه الفئات المهيمنة من حاملة مشروع وطني تاريخي إلى مجرد «عصابات وجماعات متضاربة المصالح والأهداف».

إنه تحوّل مؤذن بالانتقال في الساحة العربية من نموذج الدولة التحديثية إلى نموذج «الدولة الفاشية الجديدة» التي تتميز بوضع الدولة كلياً «في خدمة المصالح الضيقة، وعزل الأغلبية الشعبية من مجالات المشاركة الجماعية السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية».

لذا فإن عملية التحوّل الديمقراطي لا يمكن إنجازها في ظل هذه الدولة المنهارة المتآكلة، ما يؤدي بغليون إلى المطالبة بتجاوزها في إطار تفكير نقدي استراتيجي حول الدولة العربية الاندماجية القادرة على قيادة عملية التغيير التاريخي.

■ المصادر

اغتيال العقل : محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. بيروت : دار التنوير، ١٩٨٥.

المحنة العربية : الدولة ضد الأمة. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

نقد السياسة : الدولة والدين. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

حسن حنفي

(ولد عام ١٩٣٥)

مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة والسوربون في فرنسا. له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي والتأسيس النظري والترجمة والكتابة الصحافية.

أهم كتبه: **التراث والتجديد؛ من العقيدة إلى الثورة؛ من النقل إلى الإبداع؛ من الفناء إلى البقاء؛ مقدمة في علم الاستغراب.**

يتمحور مشروع حسن حنفي حول مقاربة «التراث والتجديد» التي تشكل بالنسبة إليه مشروع عمر كامل، وممارسة معرفية وفلسفية متكاملة، وإستراتيجية نضالية كثيفة. ويتوخى حنفي من هذا المشروع تجديد الدين والنهوض بالأمة من خلال العمل على «جبهات ثلاث» هي: العلاقة بالتراث والعلاقة بالغرب والعلاقة بالواقع، وباستخدام أدوات منهجية أربع هي: التحليل الشعوري لإعادة بناء العلوم العقلية والنقلية، ولاهوت التحرير من أجل إعادة بناء الشعور الديني، و«علم الاستغراب» لتحجيم الغرب وتحويله لموضوع للقراءة والتجاوز.

وبغض النظر عن أعمال حنفي الأكاديمية وترجماته الهامة (أهمها **رسالة في اللاهوت والسياسة** لسبينوزا و**تربية الجنس البشري** لليسنغ،

وتعالي الأنا الموجود لسارتر)، فإن مشروع «التراث والتجديد» كما خطط له وأنجز أغلب مكوناته يتوزع على الحلقات التالية:

القسم الأول: موقفنا من التراث القديم (البيان النظري).

- من العقيدة إلى الثورة (إعادة بناء علم أصول الدين).
- من النقل إلى الإبداع (إعادة بناء علوم الحكمة).
- من الفناء إلى البقاء (بناء علوم التصوف).
- من النص إلى الواقع (بناء علم أصول الفقه).
- الإنسان والتاريخ (بناء العلوم الإنسانية).

القسم الثاني: موقفنا من التراث الغربي (البيان النظري).

- مصادر الوعي الأوروبي.
- بداية الوعي الأوروبي.
- نهاية الوعي الأوروبي.

القسم الثالث: موقفنا من الواقع (البيان النظري).

- المنهاج (تفسير موضوعي للقرآن الكريم).
- العهد الجديد.
- العهد القديم.

تتعين الإشارة هنا إلى أن حسن حنفي أكمل إنجاز مشروعه في بناء العلوم العقلية (الكلام والفلسفة والتصوف والأصول)، كما أنجز مقدّمة مفصّلة في علم الاستغراب المتعلق بالموقف من الغرب، وشرع في إعادة بناء العلوم النقلية (صدر له **من النقل إلى العقل في بناء علوم القرآن والحديث**). وسعى من خلال كتابات صحافية

وإطلالات إعلامية واسعة إلى نشر أفكاره وتعميمها، في الوقت الذي أراد فيه بلورة منبر سياسي جامع باسم «اليسار الإسلامي» (أصدر مجلة سياسية باسمه لم تتجاوز العدد الأول).

ومن الجلي أن المشروع الفكري (إعادة بناء العلوم) يتماهى بالحلقات نفسها والاتجاهات والغائيات مع المشروع اللاهوتي (علم الكلام الجديد أو لاهوت التحرير الإسلامي) ومع المشروع الأيديولوجي (اليسار الإسلامي).

وبخصوص «العلاقة بالتراث»، نلاحظ أن حنفي يعتمد منهجاً يقوم على الاستيعاب الإيجابي بإعادة بناء مضامين علومه العقلية والنقلية انسجاماً مع متطلبات النهوض والتجديد. إنه لا ينظر إليه كنص مفصول عن الواقع، ولا يتبنى المقاربات البنيوية أو الإبستمولوجية الساعية لإبراز تاريخيته والوقوف عند سياقاته الدلالية وخصوصياته المفاهيمية. فهو «ما يصل إلى شعبٍ ما ممّا خلَّفه القدماء وتتوارثه الأجيال، ويحدث لتيارات عامّة واتجاهات ومدارس فكرية ويؤثّر في سلوك الناس. وهي مسؤولية تاريخيّة تتحمّلها الأجيال فتواصل تاريخها أو تتركها فتنقطع جذورها فتذوب في ثقافات مغايرة».

يتميّز حنفي بكونه يصدر عن موقف تأويلي متعاطف مع النص التراثي، على غرار المقاربات الظاهراتية والهرمنوطيقية التي ترى ثراء وخصوبة في قصدية القارئ، وإبداعاً في عملية التأويل. إنه يتعامل معه كمخزون ثقافي حي لدى الناس يوجه وعيهم، ويضبط سلوكهم، ويحدّد خياراتهم.

لذا فإن منهج التحليل الشعوري الذي طورته المناهج الظاهراتية هو الأجدى في التعامل مع التراث، مع مسحة هيغلية ـ

فيورباخية تنظر للوعي الديني كوعي «مغترب» يقتضي تحويله إلى وعي إنساني متناسق «من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية، واكتشاف الذاتية، وتغيير محاورها وبؤرها بدلاً من أن تكون مركزة حول الله تكون مركزة حول الإنسان». فما دام التراث هو بمثابة «القوالب الذهنية للناس» فيجب إعادة بنائه لإيجاد «بدائل تقدمية مكان البدائل السائدة».

هذا المنهج هو الذي سيقود حنفي في محاولته الجريئة لإعادة بناء علوم الدين.

وبخصوص «علوم العقيدة»، ينزع حنفي إلى نقل علم الكلام من بعده اللاهوتي ليصبح أنثروبولوجيا تبحث في «الإنسان الكامل» بدل مباحث الذات والصفات التي يجب أن تمنح للإنسان، وبدل الدفاع عن التوحيد الذي يجب أن يستبدل بالدفاع عن الأرض. وهكذا يصبح علم أصول الدين: «هو العلم الذي يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقدمات التحرر وعناصر التقدم... لو تمّ إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر، بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم».

التحليل الشعوري هو المدخل النظري والمنهجي لإعادة بناء علوم العقيدة، و«لاهوت التحرر» هو الجسر إلى استيعابه في الحقل الديني. ويعود هذا الاتجاه إلى اللاهوت الثوري المسيحي في أمريكا اللاتينية، فما يريده حنفي هو إبداع نسخة إسلامية من هذا اللاهوت تتمحور حول قضايا التنمية والتقدم وحاجيات المجتمع التاريخية، والعمل على بروز نمط جديد من رجال الدين «المستنيرين» الذين يحولون المعتقدات الغيبية إلى رهانات إنسانية، «فالعقائد ليست أحكاماً صورية، بل ذات مضمون اجتماعي من وحي العصر».

وبخصوص «علوم الحكمة» (أي الفلسفة)، يقف حنفي ضد مسلك المستشرقين الذين لا يرون في الفلسفة الإسلامية إلا نقلاً حرفياً عن «الأصل اليوناني» أو تأثراً سلبياً به، والفقهاء المتعصبين الذين لا يرون في الفلسفة الإسلامية إلا علماً هامشياً وفكراً منحرفاً منعزلاً داخل الحضارة الإسلامية.. إن المطلوب اليوم بحسب رأيه هو إعادة استئناف علوم الكلمة مع تجاوز الفلسفات القديمة بالسعي لقيام منطق جديد وطبيعيات شعرية جديدة ورؤية أحادية للإنسان لا تنفصل فيها النفس عن البدن.

وبخصوص علوم «التصوّف»، نلاحظ أن حنفي يقسمه إلى مراحل أربع: المرحلة الأخلاقية والمرحلة النفسية والتصوف الفلسفي والتصوف الطرقي. وإذا كانت قيم الصوفية في السابق هي الفناء والزهد والعزلة (كرد فعل على الظلم والبذخ) فإن المطلوب هو تحويل التصوّف إلى قيم المقاومة والثورة والبقاء. فالفناء يتحول إلى «فناء في العمل» بدل عقيدة الحلولية، و«الاتحاد» يعني إنجاز القيم الدينية في الأرض والتاريخ.

وبخصوص «علم الأصول» الذي خصص له حنفي أحد أهم كتبه وأكثرها رصانة علمية، نلاحظ أنه يدرسه في مساره التكويني وبنيته النصية، منتبهاً إلى ما يسمه من انتفاخ «الوعي النظري» على حساب «الوعي العملي»، ما يؤدي إلى أولوية النص على الواقع واللفظ على المعنى، والنقل على العقل. فالمطلوب إذاً هو تحويل علم أصول الفقه من «علم فقهي استنباطي منطقي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام». ومن هنا الجهد المبذول في الصياغة المفهومية للمصطلحات القديمة باستخدام التحليل الشعوري الظاهراتي: الوعي التاريخي (المصادر الأربعة)، الوعي النظري (مباحث الألفاظ)، الوعي العملي (مقاصد الشرع). كما يبدو جلياً

في إعادة الاعتبار لأشكال الاستدلال الحر من استحسان واستصلاح واستصحاب، وتطوير مقاصد التكليف، وتحويلها مضامين جديدة تتناسب وحاجيات الأمة الراهنة.

وبخصوص «علوم النقل»، أي القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتفسير، نلاحظ أن حنفي تناولها من باب علوم القرآن (أسباب النزول والناسخ والمنسوخ) وعلوم الحديث (نقد السند والمتن). وهكذا يعطي دلالات جديدة لهذه العلوم، مثل تحويل أسباب النزول إلى نظرية تكرّس أولوية الواقع على الفكر، وتحويل الناسخ والمنسوخ إلى نظرية للتغيير والتطوّر في التشريع، فتصبح هذه العلوم علوم واقع بعد أن كان ينظر إليها كعلوم نقلية خالصة.

وفي الحديث الشريف، يتعين إعطاء الأولوية للمتن على السند، بعد أن كان المحدثون يحصرون اهتمامهم في معرفة الرجال وتعديل الرواة. فالمطلوب هو المرور إلى منهج «النقد الداخلي» بدل النقد الخارجي، من منطلق مرجعية العقل والبداهة وحقائق العلم، فتصبح مضامين المتن هي المعيار في التصحيح لا الأسانيد والمرويات.

يشكل هذا المشروع النظري مادةً لمشروع سياسي أطلق عليه «اليسار الإسلامي». إنه كما أراده إطاراً جامعاً لكل التيارات الفاعلة في الأمة: «الإخوة في الله»، و«الإخوة في الوطن» و«الإخوة في الثورة» و«الإخوة في الحرية»، يهدف إلى دفع الإصلاح الديني وتحرير الأرض والقضاء على التفاوت الطبقي. كما أنه يجمع بين الجوانب المشرقة في تراثنا: اعتزالي في العقيدة، مالكي في الفقه والأصول، رشدي في الفلسفة، يرمي إلى «نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستبعد منه معوّقاته».

أما بخصوص «العلاقة بالغرب»، فيوضح حنفي أن هدفه هو «تحجيم الغرب»؛ أي النظر إليه في حدوده الخاصة، برفض «المركزية الأوروبية» المهيمنة، وعقدة النقص لدى الحضارات والشعوب الأخرى. وهكذا يتحول التلميذ إلى أستاذ، وموضوع الدراسة إلى ذات دارسة.

لأجل هذا الغرض، يبتكر حنفي علماً جديداً أطلق عليه «علم الاستغراب»، أراد منه دراسة الوعي الأوروبي منطلقاً وخاتمة مع الوقوف على «أزمته» وإبراز الإمكانات المتاحة لتعويضه من خارج الحضارة الغربية. «فكما أنشأ الغرب علم الاستشراق ليدرسنا حيث اعتبر نفسه ذاتاً والشعوب موضوعاً. فلا بد أن نجعل من أنفسنا ذاتاً ومن الغرب موضوعاً، وحتى لا نظل ننقل عن الغرب كالتلميذ للغائب».

وتقوم دراسة حنفي للوعي الغربي على الوقوف على ما يعترف به من أصلين : اليوناني ـ الروماني، واليهودي ـ المسيحي، ساعياً للكشف عن الأصول التي يتكتم عليها كالأصل الشرقي القديم والمسيحية التي طمستها اليهودية التي كرست الروح العنصرية المركزية الإقصائية للحضارات غير الأوروبية. كما طمس الوعي الأوروبي أثر البيئة الأوروبية نفسها «بطبيعة شعوبها الهمجية، ومزاجها الحسي المادي»، وميلها التوسعي العدواني.

ويدرس حنفي بالتفصيل مراحل تطوّر الحضارة الأوروبية الثلاث: عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسي والعصر الحديث. ويفضي من تتبع مسار الحضارة الأوروبية إلى أن العقلانية الحديثة قد انهارت وتحولت إلى اللاعقلانية، كما تحولت من الطابع النقدي إلى العدمية، ومن الكونية إلى العنصرية، ومن الروحانية إلى المادية الحسية الصرفة. وهكذا أكمل الوعي الأوروبي دورته الثالثة،

واستنفد أغراضه، وغدا فاقداً للبوصلة، يتأرجح بين المتناقضات والمذاهب والاتجاهات المتعارضة في ما يشكل عدمية قاتلة لا مخرج منها. وبذا تنفتح آفاق جديدة للحضارة الإسلامية والحضارات الجنوبية القادرة على تجديد وعيها، وأخذ المشعل من الحضارة الغربية «المتآكلة».

ولنلاحظ، في نهاية المطاف، أن مشروع حسن حنفي الفكري لا يزال متصل الحلقات، يتسارع بوتيرة مثيرة، وإن كان مشروع «اليسار الإسلامي» كمشروع سياسي توقف في المهد.

■ المصادر

التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.

دراسات إسلامية. القاهرة: الأنجلو ـ المصرية، ١٩٨١.

مقدمة في علم الاستغراب. القاهرة: الدار الفنية، ١٩٩١.

من العقل إلى النقل. [د. م.]: دار أمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٩. ٢ ج.

من العقيدة إلى الثورة. القاهرة: مدبولي، ١٩٨٨. ٥ مج.

من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥. ٢ ج.

من النقل إلى الإبداع. ٣ مج في ٩ ج.

من الفناء إلى البقاء. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٩. ٢ ج.

حسين مروّة
(١٩٠٨ ـ ١٩٨٧)

مفكر لبناني، وقيادي في الحزب الشيوعي اللبناني. درس في النجف في الحوزات العلمية الشيعية، وتحول إلى الماركسية. اغتيل في بيروت سنة ١٩٨٧.

من كتبه: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية؛ تراثنا كيف نعرفه؛ دراسات في الفكر والأدب.**

على الرغم من أن شخصية حسين مروّة السياسية طغت على جانبه الفكري، إلا أنه يتميز بكونه رائد المشاريع التراثية في الفكر العربي المعاصر.

يتجلّى مشروعه في كتابه الرئيسي **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية.** يستند مروّة في هذا الكتاب إلى أطروحة ماركسية تقليدية، تنطلق من «المنهج المادي التاريخي» الذي يرى أنه الوحيد المؤهل لكشف «العلاقة الواقعية الموضوعية، غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي».

هذا الكتاب يطمح إلى أن يكون أول مشروع متكامل لقراءة التراث

بوضعه في إطاره الكلي، من أجل هدف نضالي وعملي معلن هو دفع «التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربي في لحظتها الحاضرة».

ويتمثل النموذج المادي التاريخي في التصوّر الماركسي المألوف لمراحل تطوّر المجتمع البشري وأثرها في تشكل المجتمعات وأنساقها الثقافية. فلكل مرحلة من هذه المراحل (العبودية، المجتمع الإقطاعي، الرأسمالية) فلسفتها، كما أن تاريخ الفلسفة كله محكوم بالصراع الدائم بين النزعتين المثالية والمادية، من حيث كونهما تعبران عن مصالح طبقية، وتعكسان الصراع الطبقي القائم اجتماعياً على الأرضية النظرية.

فالمنهج إذاً ليس محايداً، إنه منهج «ثوري» يسعى إلى التغيير ويستند إلى قاعدة اجتماعية هي الفئات التي ترتبط مصالحها الطبقية بعملية التغيير الثوري المنشود. ويتلخص «الفكر الثوري العلمي» لهذه الفئات في «فكر الاشتراكية العلمية» (أي الماركسية) برافديها الرئيسيين: المادية الديالكتيكية (الجدلية)، والمادية التاريخية التي هي مقياس منهج «معرفة التراث بطريقة ثورية».

تتمثل هذه المقاربة الثورية في استيعاب التراث في تاريخيته من منظور البنية الاجتماعية التي «أنتجته»، والوقوف على المحدّدات التاريخية لهذه البنية ذاتها، رافضاً منطق تحديث التراث أو تجديده الذي هو مجرد محاولة بورجوازية «لترميم» أيديولوجيا منهارة قائمة على تصور سكوني ميتافيزيقي ولاتاريخي، بالنظر إلى التاريخ «كحركية دائرية مفرغة» على عكس النظرة الماركسية للتاريخ «كحركة حلزونية صاعدة تخضع لحتميات القوانين العامة لحركة تطوّر المجتمع البشري».

والكتاب كله رصد لصراع المثالية والمادية في التراث العربي، بحسب المعايير الثلاثة التالية:

ـ تتميز المادية بكل أشكالها بالقول بأسبقية العالم المادي على الوعي، في حين ترى المثالية بكل مدارسها أسبقية الوعي على المادة.

ـ تعكس كل نزعة مادية طبيعة النظام الاجتماعي المعاصر لها، وتحمل سمته الخصوصية.

ـ تعكس كل نزعة مادية موقفاً من العلوم الطبيعية السائدة في عصرها، وتتوقف صياغتها على المرحلة التي وصل إليها تطوّر العلم التجريبي.

وفق هذا التصنيف، يميّز مروّة بين أشكال متباينة ومتعاقبة من الماديات: الساذجة والميتافيزيقية والجدلية. . .

من هذا المنظور، يجري تناول النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية التي يعتبر أنها تماثل مادية القرون الوسطى الأوروبية «من حيث إنها كانت تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية». فهذا الغموض ناتج عن التداخل بين أسلوب الإنتاج الإقطاعي واختلاط الميتافيزيقا والممارسة التجريبية في العلوم الطبيعية.

إن التشكلات الثقافية للتراث: الأشكال اللاهوتية الصرف والأشكال اللاهوتية ـ العقلانية (علم الكلام المعتزلي) والشكل الفلسفي الأول (الكندي) والأشكال الفلسفية الناضجة (بدءاً من الفارابي) كانت بالنسبة إلى مروّة تيارات أيديولوجية تعكس الصراع السياسي الاجتماعي في تلك المراحل من التاريخ العربي الإسلامي الوسيط.

في هذا السياق، يُبيّن مروّة كيف برز الخط «التقدمي» للاعتزال، وتصادم مع تيارات محافظة ثلاثة: السلفية والحنبلية والأشعرية، حتى قضت على هذا الخط «التحرّري العقلي».

وفي المبحث الفلسفي، انتقل الصراع الذي كان سائداً على الجبهة الكلامية بين «اللاهوتية الصافية» (الأشعرية) «واللاهوتية ـ العقلانية» (المعتزلة) إلى صدام بين لاهوتية «معقلنة» مثلها الغزالي وعقلانية تنزع للقطيعة مع الأصول اللاهوتية نجدها لدى الفلاسفة.

وبخصوص المعتزلة يميّز بين «مثالية» أبي هذيل العلاف و«مادية» إبراهيم النظام الذي نفى عن الله الإرادة، فاسحاً في المجال أمام حرية الإنسان وتحكمه في مصيره. كما يرى جذوراً ثورية في نظرية التأويل الصوفية القائمة على ازدواجية الحقيقة والتمرّد إزاء الوضع القائم، لكنه ينتهي إلى أنها عجزت عن بلورة تصور مادي مكتمل يحقق رفضها الثوري. ويتلمس الازدواجية المثالية ـ المادية نفسها في التصورات الفلسفية من الفارابي إلى إخوان الصفاء.

يقدم كتاب مروّة قراءة متكاملة وموسعة للتراث الفكري العربي، لا تخفي أن همها هو الحاضر، وأن التراث ساحة راهنة للصراع الاجتماعي والأيديولوجي.

وتبقى أهمية مشروع حسين مروّة أنه أسس تقليداً جديداً في القراءات التراثية، ولئن لم يترك أثراً واسعاً خارج الأوساط الماركسية واليسارية، فإنه شكّل بدايةً تحوّل منهجي كبير في حقل الدراسات التراثية.

■ المصادر

تراثنا... كيف نعرفه. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٥.

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩. ٢ مج.

رضوان السيد

(ولد عام ١٩٤٩)

مفكر لبناني، درس في الأزهر وفي ألمانيا. أشرف على تحرير عدد من أهم الدوريات الفكرية العربية كمجلتيْ **الفكر العربي والاجتهاد**. ويساهم حالياً في الإشراف على مجلة **التسامح** العمانية. له إنتاج غزير توزّع بين التأليف والترجمة والتحقيق.

من أبرز كتبه: **الجماعة والمجتمع والدولة؛ مفاهيم الجماعات في الإسلام؛ سياسات الإسلام المعاصر؛ الصراع على الإسلام.**

الإشكالية المحورية التي تنتظم أعماله هي ضبط ملامح وخلفيات الانتقال من نموذج الإسلام الكلاسيكي (الأحكام والأدبيات السلطانية) إلى نموذج «الإسلام الإحيائي» (فكر حركات الإسلام السياسي).

ومن الواضح أن كتابات رضوان السيد توزّعت إجمالاً على هذين المحورين، وإن كانت تناولت موضوعات أخرى كالاستشراق ورهانات الإصلاح والحوار مع الآخر، إلا أن إسهام الرجل العلمي يتركز في هذين المجالين.

يعتمد رضوان السيد منهجاً تركيبياً مقارناً، يفصل بوضوح بين

سياقات وخلفيات نصوص الفكر الإسلامي الوسيط، مميزاً بين إشكالية الشرعية المهيمنة على الفقهاء، وإشكالية الحفاظ على السلطة في الآداب السلطانية، وإشكالية التدبير العقلي لدى المتكلمين، وإشكالية السلامة العقدية للسلطة لدى المتكلمين.

وبخصوص «الفقهاء»، يقف رضوان السيد عند المحطات الرئيسية في تشكل نظرتهم السياسية، من خلال دراسة متأنية تجمع بين التحقيب التاريخي وتحليل النصوص، متتبعاً الانتقال من كتب الأحكام السلطانية التي ظهرت في القرن الخامس الهجري مع ظهور «الدولة السلطانية» إلى الانهيار الشامل لدولة الخلافة وانبثاق مشكل شرعية الدولة، منتهياً إلى إبطال تصورين سائدين حول المسألة الدينية ـ السياسية، يذهب أحدهما إلى القول بتلازم الدين والدولة في التجربة الإسلامية عقدياً وعملياً، ويذهب الآخر إلى القول بالانفصال بين المجالين في ما يشكل نمطاً من «العلمانية الإسلامية المبكرة» على لغة المستشرق الراحل جاك بيرك.

إنّ ما تبينه كتب الأحكام السلطانية (أهمها ثلاثة هي **الأحكام السلطانية** للماوردي و**الأحكام السلطانية** لأبي يعلى و**غياث الأمم** للجويني) هو أن إشكالية الشرعية التي ولدتها أزمة الخلافة هي التي فرضت الخطاب السياسي للفقهاء لحاجة الدولة إلى الاستظلال بالشريعة:

«كان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ إلى الدين، وللمشروعية العليا للأمة المستخلفة التي اعتبرت نفسها رمزاً، وبالتالي رمزاً لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها. وقد أدرك أمراء الاستيلاء وسلاطينه. . . ضخامة اثر تلك المؤسسة التاريخية في المجتمع وعليه، فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها».

بيد أن رضوان السيد يُبيّن أن تعريف الماوردي السائد للإمامة بصفتها «موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا» يشكّل انزياحاً عن التصوّر الفقهي التقليدي للشرعية: تحويل مبدأ طاعة الحكام إلى تخويلهم الشرعية الدينية للحكم، بما يعتبر تصوراً غير إسلامي في الأصل، «لأن السلطة الإسلامية لم تكن تحرس الإسلام، بل كانت بحاجة ماسة إليه دائماً، بينما كان الإسلام الدين في غنى عنها».

ولم يجد الماوردي مسوغاً عقدياً من داخل المشروعية الإسلامية للدفاع عن فكرة «جمع الدين والدنيا في ظل الخليفة أو السلطان»، فاستند إلى أطروحات الفلسفة الإغريقية (القول بمدنية الإنسان)، وإلى الأدبيات الفارسية مكرراً المقولة التي وردت في عهد أردشير مؤسس الدولة الساسانية: «الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه».

والواقع أن المؤسسة الدينية كانت أكثر تجذراً وأكثر انغراساً في المجتمع من الدولة في العصر الإسلامي الوسيط، ما يبينه رضوان السيد في دراسته الجادة لتشكل الجماعات في الإسلام، من فرق وأصناف وملل وأقليات دينية.

وعلى عكس الدراسات التي انطلقت من مركزية العامل الاقتصادي، ينيط رضوان السيد الدور المحوري للنص في تشكل نمط الاجتماع الإسلامي، باعتبار أن النص «استطاع تأسيس اجتماع شامل موحّد على الأرض التي عرفت في ما بعد باسم دار الإسلام. بيد أن هذه الوحدة تضمنت تمايزات وخصوصيات وفئات اجتماعية مختلفة، كان موقف الجماعة الشاملة منها، وموقفها من الجماعة يتحدّد في النهاية بمدى الاقتراب أو التنائي عن السنّة الجامعة التي شكلت مجرى النص في الجماعة والتاريخ».

إن الفقهاء، من حيث هم الأمناء على النص، تمتعوا بسلطة

كبرى في تشكيل النظام الاجتماعي، ما منحهم سلطة معرفية وأهلية قابلة للاستثمار السياسي في فترات التأزم التي تشتد فيها الحاجة إلى سلطة الشرعية الدينية. وقد تتحوّل هذه السلطة إلى مرتكز سلطة سياسية حاكمة.

والنتيجة الرئيسية التي يخرج بها رضوان السيد من تتبّعه لمنزلة الفقيه في النسق السياسي هي: «أن تاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة وممثليها (وليس مع الدين) هو تاريخ صراعي أو نزاعي أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسي والآخر شرعي. وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف».

أما علاقة **الكلام** بالسياسة، فهو من الموضوعات المهملة في الفكر العربي المعاصر، وقد خصّص له رضوان السيد بعض الدراسات الجادة، لا شك في أن أهمها دراسته حول مسار تشكل أهل السنّة والجماعة.

وليس من همنا تلخيص هذه الدراسة الهامة، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها أرادت تبيين ظروف نشأة وتحول الخطاب الكلامي في سياق الصراع السياسي ـ العقدي الذي طبع التاريخ الإسلامي الوسيط، منتهياً إلى استخلاص صيغ العقلانية السياسية والاجتماعية في الفكر الكلامي.

ويرى رضوان السيد أن الرهان المحوري الذي انطلقت منه الأدبيات الكلامية منذ القرن الأول الهجري هو مسألة الانتماء التي أفضت إلى صراع حاد بين اتجاهين: «اتجاه الاصطفاء» أي مسلك التميّز عن الأغلبية سواء «بتوحد الإيمان والإسلام» كما لدى الشيعة

والخوارج، أو بالانفراد بمعتقدات سرية تختلف عن معتقدات الجمهور كما لدى الغلاة، واتجاه «الضم والجمع» الذي يقوم على استيعاب أطياف الأمة كلها في اختلافها وتنوعها باتخاذ الشهادة باللسان معياراً أوحد.

ومن الواضح أن الاتجاه الثاني الذي ظهر لدى فئة المرجئة سيشكل مرجعية أهل الحديث ومن بعدهم مذهب أهل السنّة والجماعة إجمالاً.

كما أن الفكر الكلامي نبذ التصورات الفلسفية للعقل بصفته جوهراً متصلاً بالوجود المثالي المطلق، ودافع عن فكرة غريزية العقل التي تترتب عليها نتائج سياسية هامة، يلخّصها رضوان السيد بقوله: «يتجلى ذلك على المستوى الاجتماعي في أن المجتمع نفسه ومن داخله هو الذي يضبط وينظم وليست هناك قوة خارجة عنه ترغمه على مراعاة العقل من أجل الاستمرار والاستقرار. إن المجتمع الإسلامي استبطن الشريعة الإسلامية، وتوحد معها فصار هو من خلال شيوعه وسواد الشريعة فيه مصدر السلطة الاجتماعية (العرف والإجماع) ومصدر السلطة السياسية (الجماعة). ومن هنا كانت أهمية العرف والإجماع (الرأي العام، التوجه العام للمجتمع) عند أهل السنّة من الناحيتين السياسية والقانونية».

وبخصوص «الآداب السلطانية» التي حقق رضوان السيد العديد من نصوصها الهامة، فلا ينيط بها أهمية كبرى في رهانات الشرعية الأيديولوجية والتأسيس النظري. فهذه الآداب تنطلق من التسليم بالسلطة القائمة «ولا تدعي لنفسها حق البحث في أصل السلطة وطريق وصول المتسلط إلى كرسيها. بل تقدم نفسها باعتبارها أدب نصائح، هدفه مساعدة السلطان على التصرف بطريقة تعينه على الازدهار والاستمرار».

وإذا كان الباحثون في الشأن السياسي الإسلامي درجوا على ربط العوائق الفكرية والأيديولوجية التي تحول دون استنبات قيم التعددية والديمقراطية بالمنظومة الكلامية ـ الفقهية الوسيطة، فإن رضوان السيد كان سباقاً إلى التنبيه إلى الفوارق النوعية من حيث النموذج والمنظور المعرفي والأيديولوجي بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي وخطاب الحركات الإسلامية المعاصر حتى لو وظف بعض أدوات الفقه والكلام الوسيطة واستند إليها.

في هذا السياق يقدم رضوان السيد نموذجه التحليلي الهام لخلفيات وإشكالات التحوّل والقطيعة داخل الخطاب الإسلامي، بالتمييز بين ثلاث لحظات متمايزة كثيراً ما يتم الخلط بينها، هي لحظة الإصلاح، ولحظة «الإحيائية»، واللحظة الجهادية. إنها لحظات ثلاث متغايرة، وإن بدت متصلة.

أما لحظة «الإصلاح» التي بدأت في الربع الأول من القرن التاسع عشر وتواصلت حتى العقد الثاني من القرن العشرين (وإن استمرت حية في إصلاحية المغرب العربي مع بعض الحضور الجزئي في المشرق)، فإنها صدرت عن إشكالية «التقدم» ذات النفحة التنويرية البارزة.

وترتكز هذه الإشكالية على مفهومين محددين، هما:

أولاً: فكرة «المنافع العمومية» التي بلورها الطهطاوي، وتعني تأسيس المجال العام؛ أي بناء الدولة الحديثة على أسس النظام السياسي والدستوري للدولة القومية الأوروبية مفسحاً في المجال أمام طرح مسائل الحرية والإصلاح السياسي في العالم الإسلامي.

ثانياً: فكرة «التنظيمات» التي بلورها خير الدين التونسي، وتعني إقامة دولة المؤسسات وبناء نظام بيروقراطي حديث للدولة،

باحثاً مثل الطهطاوي عن مرجعية إسلامية لهذه الفكرة الجديدة في السياق الإسلامي.

ويبيّن رضوان السيد أن الإصلاحيين الإسلاميين كانوا منخرطين إيجابياً في عملية التحديث الاجتماعي والفكري، بل كانوا روّاد هذه العملية أحياناً (كما هو شأن الإصلاحيين المغاربة). كانوا مؤمنين بأن تجديد الدين والحفاظ على كيان الأمة يقتضيان وجود دولة عصرية قوية بحسب دعائم التقدّم الأوروبي.

بيد أن العشرينيات شهدت متغيرات كبرى، أهمها إلغاء الخلافة الإسلامية وتنامي التحدي الاستعماري، ما انعكس بجلاء على نوعية الخطاب الإسلامي واستراتيجياته، في نقاط ثلاث أساسية هي: «الموقف من الغرب» و«الموقف من الدولة الوطنية» والموقف من عملية التحديث الداخلي.

ظهرت أطروحة الغزو الثقافي، وأصبحت هي إطار النظر إلى الاستشراق بربطه بالتبشير والاستعمار، كم تم رفض مقولات التنوير وقيم الحداثة الغربية من منظور قراءة تشاؤمية متعالية لمسار الحضارة الغربية. كما أن العقد الذي ربط النخب الإصلاحية بروّاد التحديث السياسي انهار، فحدثت القطيعة بين الإسلاميين والدولة القومية الجديدة القائمة على أنقاض الخلافة.

واكب هذين التحولين تضخم «الذاتية الإسلامية» بانبثاق فكرة شمولية الإسلام للشأنين الديني والسياسي، وضرورة بناء نماذج حضارية خصوصية تكرّس التميّز الإسلامي.

وقد شكل رشيد رضا المحطة الفاصلة بين نموذج التمدّن الإصلاحي ونموذج الهوية الخصوصية لدى التيارات الإسلامية الحركية التي بدأت بمدرسة الإخوان المسلمين واستمرت وتطورت

في أشكال واتجاهات عديدة، تشترك في البراديغم نفسه: دولة الشريعة كدعامة للحفاظ على الذاتية الإسلامية في مواجهة الآخر.

ولئن كان رضوان السيد يطلق عبارة «إحيائية» على هذه النزعة التي يسميها آخرون «أصولية» حسب المقولة الرائجة، فإنه يميّزها عن الإحيائية البروتستانتية، من حيث كونها تتسم بالانغلاق وإدانة كل اتجاهات الفكر المغايرة، فأفضت إلى «ثقافة إسلامية مأزومة رغم شعبيتها، تخاف العالم ويخافها، وتتجه بدوافع العجز، وفقدان الأفق والإمكانيات الذهنية والثقافية المتواضعة إلى مقاتلة العالم كله، بالسلاح أحياناً، وفي المجتمع وثقافته في كل الأحيان».

كان رضوان السيد اهتم كثيراً في التسعينيات بتحليل أزمة الأصولية الإسلامية التي اعتبر أنها دخلت في أفق مسدود، إلا أنه ابتعد عن المسلك الذي انتهجه العديد من الباحثين الغربيين في الشأن الإسلامي من أضراب جيل كيبل واوليفييه روا في مقاربتهم السوسيولوجية القائمة على دراسة الظاهرة الإسلامية في سياق التحوّلات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الساحة الإسلامية، محبذاً منهج تحليل الخطاب في علاقته باستراتيجيات الصراع السياسي والأيديولوجي.

وإذا كان الخطاب الإحيائي الأصولي في قطيعة مع الاتجاه الإصلاحي وليس امتداداً له، فإن «السلفية الجهادية» التي كثر الحديث عنها بعد زلزال ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ وإن لم تكن امتداداً ميكانيكياً للأصولية الإحيائية، إلا أنها تشكل تحولاً مرضياً من مسارها المتأزم. ذلك هو موضوع دراسات رضوان السيد الأخيرة حول الصراع على الإسلام.

■ المصادر

الجماعة والمجتمع والدولة. [بيروت]: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

سياسيات الإسلام المعاصر : مراجعات ومتابعات. بيروت : دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية. بيروت : دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي. بيروت : دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

زكي نجيب محمود

(١٩٠٥ ــ ١٩٩٣)

مفكر مصري، درس الفلسفة في إنكلترا. ودرّس الفلسفة في الجامعات المصرية والكويتية.

من كتبه: **خرافة الميتافيزيقا؛ ثقافتنا في مواجهة العصر؛ في فلسفة النقد؛ تجديد الفكر العربي؛ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري.**

يحتل زكي نجيب محمود مكانة خاصة في الفكر العربي المعاصر، باعتباره أول من أدخل إلى الساحة الفلسفية العربية اتجاهات «الوضعية المنطقية» التي درسها في الجامعات البريطانية في منتصف الأربعينيات، فسعى إلى نشرها في الوسط الثقافي بلغة أدبية جميلة وحس تعبوي نضالي قوي.

ولقد حوّل هذه الفلسفة التي تبلورت في حقل الفكر العلمي إلى أيديولوجيا تحديثية وتنويرية، في مرحلة كانت فيها الأيديولوجيات اليسارية والمقاييس الماركسية هي المهيمنة على الفكر العربي. ولهذا السبب لم يتبوأ زكي نجيب محمود المكانة التي يستحقها في الساحة الثقافية العربية.

بدأ مشروعه بهدف جلي هو «هدم الميتافيزيقا» واستنبات

التحليل النقدي منهجاً للفكر العربي للقضاء على اللامعقول، معرفاً بهذه التيارات الفكرية الجديدة التي أرادها بديلاً عن الثقافة التراثية والمعتقدات الغيبية.

ويمكن أن نميز بين محطتين كبيرتين في مسار زكي نجيب محمود: مرحلة الداعية الوضعي الرافض للتراث ولقيمه الدينية، ومرحلة التوفيق ما بين القيم الروحية والفكر التجريبي التي شكلت مشروعه الناضج: «تجديد الفكر العربي».

في **المحطة الأولى**، اتسمت كتابات زكي نجيب محمود بالحسية والتجريبية الصريحة: حصر الحقيقة في الحسيات وقياس المعارف والقيم بمقياس النجاعة العملية. يوضح هذه الرؤية في كتابه **قشور ولباب**:

«إن طابع عصرنا الفكري هو العلم التجريبي وما يستتبعه من مناهج البحث والنظر، والفلسفة التي نشأت من ذلك الاتجاه العلمي هي الفلسفة التي جرى الاصطلاح أن تسمى بالفلسفة الوضعية، وجوهرها أن نجعل صدق الحواس أصلاً لا يناقش، لأنه من تلك الفروض المطلقة التي تنبني عليه معرفة العصر واتجاهاته الفكرية».

إن ما يميّز الغرب هو العلم التجريبي، والحل الأوحد للتحديث هو الأخذ بهذا العلم وبالفلسفة التي تلازمه، وتشكل عماد رؤيته للوجود؛ أي الفلسفة الوضعية التي اعتبرها «اتجاه حياة» لا مجرد نظرية إبستمولوجية، لذا توجب علينا الأخذ عن «الحضارة الغربية الراهنة، أخذاً لا تحوط فيه ولا تحفظ... لكي نساير العصر الحاضر في نشاطه الفكري».

بيد أن زكي نجيب محمود وإن كان اطلع اطلاعاً واسعاً على مختلف اتجاهات الفلسفات التحليلية والوضعية والبراغماتية (كتب

عن وايتهيد وراسل وجيمس وديوي ومور وكارناب. . .)، إلا أنه نظر إلى هذه الاتجاهات من منظور تنويري أيديولوجي بدا غريباً على تلك الفلسفات التي تأثّر بها وبشّر بها.

لقد اعتبر أنها تندرج في سياق المنظومة التنويرية الإنسانية بمرتكزيها: «حرية الإنسان وعقلانية النظر». لذا نراه يدرج نقد كانط للميتافيزيقا في المنظور التحليلي نفسه للفلسفة الوضعية (مع الفارق الكبير بين الاتجاهين في التصوّر والمنهج)، كما دمج في المنظور نفسه فلسفة جون لوك، واعتبرها الخلفية المرجعية للنزعات التحليلية الوضعية.

تمحور فكر زكي نجيب محمود في هذه المحطة حول كتب ثلاثة محورية هي زبدة رؤيته الفلسفية: **المنطق الوضعي وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية.** ففي هذه الكتب الثلاثة عرض بكثير من الحماس نظرية التحليل المنطقي للغة، وفكرة التحقق التجريبي المميز للقانون العلمي.

وقد اعتبر أن الميزة الأساسية للحضارة الغربية منذ العهد اليوناني هي العقلانية والتجريبية، في حين تتميز حضارة الشرق الأقصى بـ «الحدس الصوفي»، أما حضارة الشرق الأوسط فقد جمعت بين الأمرين (حدس المتصوف ومنطق الفيلسوف).

في **الشرق الفنان** (عنوان أحد كتبه) الروحانية والذاتية المباشرة، وفي الغرب الحجة والبرهان واستنتاج القوانين من الظواهر والأحداث. هناك الشاعر والوجدان وهنا العلم والعقل.

هكذا بدا الوعي بهذه الثنائية وصياغتها التأليفية في الفكر العربي الإسلامي (الثقافة الشرق أوسطية بمعنى أوسع) يهيمن على فكر زكي نجيب محمود.

«فإذا جاز لنا أن نضع عنواناً وصفياً يلخص اتجاه الثقافة العربية في كل عصورها المنتجة، قلنا إنها عقل في خدمة الوجدان، فلئن كان العقل والوجدان مقومين أساسيين في بنية الثقافة العربية، فلست أظنهما يقعان على مستوى واحد، بل إن للحياة الوجدانية ـ وفيها الإيمان الديني ـ أولوية تجعلها أسبق، ثم يأتي نشاط العقل مجسداً في الفلسفة والعلم وما يتفرع عنهما ليخدم الجانب الوجداني في تحقيق نوازعه».

ولقد تحولت هذه الثنائية (الوجدان والعقل) في **المحطة الثانية** من مسار زكي نجيب محمود الفكري من التأمل الفلسفي الأدبي لتصبح أساس مشروع لإعادة استكشاف التراث الإسلامي والتوفيق بينه والعلم التجريبي الذي لا يزال يختزل فيه الفلسفة الغربية.

ولقد انصرف زكي نجيب محمود منذ أواخر الستينيات إلى دراسة التراث العربي الإسلامي في قرونه الخمسة الأولى، وانتهى باعترافه من هذه الدراسة إلى رؤية توفيقية انتقائية مفتوحة على المستقبل:

«لا فرق في حرية الصنع والبناء بين ماض ومستقبل، كلاهما هو ما نصنعه نحن باختيارنا. كل ما في الأمر من اختلاف بين الحالتين هو أننا بإزاء الماضي أمام كومة مركومة من مواد البناء، فنتقدم ونأخذ منه ما يحلو لنا أن نأخذه، ثم نقيمه في البناء الذي يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا، على حين أننا بإزاء المستقبل، نحفر القنوات التي يتسرب فيها الحاضر على نحو ما نريد له أن يتسرب، لتتكون الصورة التي يحب لها أن تكون».

تلك الصياغة التأليفية التوفيقية هي مشروع **تجديد الفكر العربي**، كتاب زكي نجيب محمود المحوري في محطته الأخيرة. إنه

خط الجمع بين منهج النظر العلمي في الحياة العملية والعقيدة كمقوم انتماء ومسلك عيش.

لقد انتهى زكي نجيب محمود في نهاية مطافه إلى نزعة تجريبية صوفية يغلب عليها التوفيق، مصاغة بلغة أدبية صحافية غابت عنها تدريجياً اصطلاحات الفلسفة ومفاهيم الفلاسفة.

■ المصادر

تجديد الفكر العربي. بيروت: دار الشروق، [١٩٧١].

ثقافتنا في مواجهة العصر. بيروت: دار الشروق، [١٩٧٦].

خرافة الميتافيزيقا. [القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣].

قشور ولباب. بيروت: دار الشروق، [١٩٥٧].

قصة عقل. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٨.

سمير أمين
(ولد عام ١٩٣١)

مفكر مصري واقتصادي معروف. درس الاقتصاد في فرنسا، وانضم إلى التيار الماركسي مبكراً. له إنتاج غزير باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية.

من كتبه: **التراكم على الصعيد العالمي**؛ **التبادل المتكافئ وقانون القيمة**؛ **التطور اللامتكافئ**؛ **أزمة المجتمع العربي**؛ **ما بعد الرأسمالية**؛ **نقد روح العصر**؛ **في نقد الخطاب العربي الراهن**.

يقدّم سمير أمين نفسه مفكراً ماركسياً وفياً للمشروع الماركسي الذي لا يزال يرى فيه الأفق التحديثي الوحيد للمجتمعات الجنوبية، أو الأطراف بحسب عبارته.

بيد أنه منذ بداية مساره الفكري الطويل أظهر حساً نقدياً ونزعة تجديدية من داخل الفكر الماركسي من خلال مراجعة دائمة للتجربتين السوفياتية والصينية، ومآلات الثورات القومية، وحركات التحرر الوطني.

بالنسبة إليه، عانى المنهج الماركسي التقليدي شوائب

التمركز الأوروبي، ما اقتضى من المفكرين الماركسيين الجنوبيين العمل على إخراجه من هذه المركزية بحيث تصبح الماركسية بالفعل علماً إنسانياً موضوعياً ومكتملاً. كما اعتبر أن الماركسية التقليدية أهملت البعد الثقافي في تفسير الظواهر الاجتماعية، وأعطته دوراً ثانوياً، في حين أن هذا البعد محوري من حيث هو مجال الخصوصية المحلية.

والفكرة الأساسية التي ينطلق منها سمير أمين في مشروعه الفكري هي رصد ظاهرة «الاستقطاب» في الرأسمالية العالمية التي غابت عن المقاربات الماركسية: أي التناقض بين المراكز المتقدمة والأطراف المتخلفة. فماركس نفسه توهم قدرة الرأسمالية على التمدد عالمياً لتعمّ جميع المجتمعات الإنسانية، في الوقت الذي تصور فيه لينين أن البلدان الرأسمالية الرئيسية سائرة إلى التحوّل الحتمي للاشتراكية.

لقد فات ماركس ولينين أن الاتجاه الرئيسي في الرأسمالية منذ بداية مسارها هو «تعميق الفجوة بين المناطق المتقدمة في المراكز والمناطق المتخلفة في الأطراف».

وقد راهن سمير أمين في أطروحته على الثورات الاشتراكية في الأطراف التي هي «الحلقات الضعيفة»، ذلك أن التوسع الرأسمالي بقيادة البورجوازية الوطنية في بلدان الأطراف هدف مستحيل التحقيق. وبدت له الثورة الصينية «الماوية» نموذج «البديل الاشتراكي» الناجح في الجنوب (الدمج بين أهداف التحرّر الوطني والثورة الاشتراكية).

وقد استنتج سمير أمين من انهيار النموذجين السوفياتي

والصيني أن مشروع إقامة المجتمع الاشتراكي في الأطراف مجرد وهم:

«الانخراط في الرأسمالية لا يمكن أن ينتج إلا رأسمالية ظرفية. وبناء الاشتراكية انطلاقاً من ثورة معادية للاستعمار يقودها تحالف شعبي حقيقي... لا يستطيع أن يقيم الاشتراكية». لذا لا بد للاشتراكية من البداية أن تكون عالمية، كما كان شأن الرأسمالية، ومن الخطأ الرهان على قدرتها على هزيمة الرأسمالية بتطويقها من الأطراف.

من هذا المنظور، يقدّم سمير أمين قراءة نقدية للمشروع القومي العربي الذي ينعته بالسمة «السلفية»، لأنه استبدل الشرعية الدينية (المهيمنة في جميع المجتمعات ذات نظام الإنتاج الإقطاعي) بالشرعية القومية، فلم تتحقق الثورة الثقافية البورجوازية على النمط الغربي (شرعية الإنجاز الاقتصادي والديمقراطية): «فالقومية في هذا الإطار حلت محل الدين، واتخذت شكلاً رومانسياً ينكر الطبقات، ويركز ويعطي للقومية سمات وخصوصيات تكاد تكون مطلقة كالأديان».

ولا يرى سمير أمين في المشروع الليبرالي التنويري الذي تدعو إليه النخب العربية راهناً بديلاً ناجعاً، ذلك أن الديمقراطية من دون تقدم اجتماعي عقيمة. إنها تؤول إلى التبعية، ولا تتجاوز الحرية فيها حرية قبول قواعد الرأسمالية الغربية، لذا ستؤدي إلى مأزق اجتماعي حاد. والحل الوحيد المتاح هو الربط العضوي بين الحرية والتقدم الاجتماعي، بما يقود إلى ديمقراطية ضامنة للمصالح الحيوية للطبقات الاجتماعية في إطار علماني يقوم فيه الفصل بين الدين والدولة.

■ المصادر

أزمة المجتمع العربي. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

الأمة العربية: القومية وصراع الطبقات. ترجمة كميل قيصر داغر. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة. ترجمة عادل عبد المهدي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٤.

التراكم على الصعيد العالمي. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٣.

في نقد الخطاب العربى الراهن. القاهرة: دار العين للنشر، ٢٠٠٩.

ما بعد الرأسمالية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٩)

صادق جلال العظم

(ولد عام ١٩٣٤)

مفكر سوري. درس في الولايات المتحدة الأمريكية ومارس التدريس فيها، وفي بلاده، وفي الجامعة الأميركية في لبنان.

من كتبه: **نقد الفكر الديني؛ ذهنية التحريم**، **والاستشراق والاستشراق معكوساً**.

أثارت كتب العظم جدلاً واسعاً، وخصوصاً كتابه **نقد الفكر الديني** الذي صدر عام ١٩٦٩، كما أن كتابه **ذهنية التحريم** الذي صدر عام ١٩٩٢ أثار جدلاً مماثلاً نظراً إلى دفاعه عن رواية سلمان رشدي **آيات شيطانية**.

ينطلق العظم من منطلقات ماركسية كلاسيكية في نقده الجذري للفكر الديني الذي يحمّله هزائم الأمة وإحباطاتها (تتجاوز نزعته الراديكالية في النظر إلى الدين جميع الكتابات الماركسية العربية).

ففي كتابه **نقد الفكر الديني** الذي كتب نصوصه السجالية بعد هزيمة ١٩٦٧، ينتقد الكتّاب العرب الذين اكتفوا بالوقوف في نقدهم للأوضاع العربية عند البنيات الاجتماعية، من دون التعرض إلى

الأرضية الثقافية والأيديولوجية العميقة المتمحورة حول الدين (الذهنية الدينية).

يذهب العظم إلى أن المقصود هو إبراز «تعارض» هذه الذهنية الدينية مع العلم، سواء تعلق الأمر بالمعتقدات الإسلامية أو المسيحية، رافضاً أي محاولة توفيقية بين الدين والعلم.

فالعلم بالنسبة إليه ليس مجرد ممارسة تجريبية، بل هو رؤية مادية للكون، لا مكان فيها للدين.

■ المصدر

نقد الفكر الديني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

طه حسين
(١٨٨٩ ـ ١٩٧٣)

كاتب ومفكر مصري. لقب بعميد الأدب العربي. درس في جامعة الأزهر، وانتقل إلى فرنسا فحصل على الدكتوراه في علم الاجتماع. ترأس الجامعة المصرية، وتقلّد وزارة الثقافة قبل العهد الجمهوري.

هو كاتب غزير الإنتاج، من أهم كتبه: **الأيام** (سيرة ذاتية)؛ **في الشعر الجاهلي؛ مستقبل الثقافة في مصر؛ حديث الأربعاء؛ على هامش السيرة.**

يشكل طه حسين حلقة رئيسية في الفكر التحديثي الليبرالي العربي في منتصف القرن العشرين. يتوزع إنتاجه على ثلاثة مكونات:

- الإبداع الأدبي وتاريخ الأدب.
- الإسلاميات.
- النقد الاجتماعي والثقافي.

ويمكن النظر إلى هذا الإنتاج الغزير والمتنوع من حيث كونه

يتمحور حول إشكالية أساسية واحدة هي: البحث عن أسباب نهوض وتحديث المجتمع المصري من خلال المدخل الثقافي التربوي، وعن طريق دمجه في النسق المرجعي الأوروبي الذي هو بالنسبة إليه النموذج الأوحد المتاح للتحديث.

إنّ أعمال «طه حسين» تعبّر عن هذا المشروع في اتجاهات ثلاثة متمايزة:

- نقد التراث العربي - الإسلامي بتطبيق المناهج التاريخية التي طبقت على النصوص الدينية اليهودية والمسيحية الوسيطة.

- بلورة مشروع تربوي لإصلاح التعليم والنظام الثقافي من أجل إعداد طليعة تنويرية تقود المجتمع.

- استخدام رموز ونصوص التراث الثقافي والأدبي لنشر رسالة التحديث والتنوير في القطاعات الاجتماعية العريضة.

وبخصوص **المحور الأول**، يتعين الوقوف عند كتابه الأشهر **في الشعر الجاهلي** الذي صدر عام ١٩٢٦، وأثار جدلاً واسعاً وصل إلى قاعات المحاكم، إثر اتهام طه حسين بالتعرض للأنبياء وتكذيب بعض النصوص التي وردت في القرآن الكريم.

وعلى الرغم من أن الكتاب كما يشير عنوانه مصنفٌ في النقد الأدبي، إلا أنه في الواقع يقدم رؤية منهجية متكاملة لمقاربة التراث وقراءته، من أجل هدف أيديولوجي معلن، عبّر عنه بالتواصل «مع هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل وقوام النهضة الحديثة وذخر الأدب الجديد».

لهذا الغرض، أراد طه حسين تطبيق منهج الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت القائم على الشك على الشعر الجاهلي، معتبراً «أن

هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة، يوم ظهر، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثراً، وأنه قد جدّد العلم والفلسفة تجديداً».

ومع أن طه حسين كان مطلعاً على المناهج الاجتماعية السائدة في الساحة الفرنسية في الثلاثينيات من القرن الماضي (باعتباره تلميذ دوركهايم مؤسس علم الاجتماع المعاصر)، إلا أنه اختار تطبيق المنهج الديكارتي الذي يعود إلى القرن السابع عشر لسببين رئيسيين هما:

ـ كون ديكارت نقطة القطيعة الجذرية الأولى بين العصور الوسيطة والحداثة. فهو لا يخفي في كتبه عزوفه عن التراث الفلسفي والعلمي القديم، وتعويضه بنمط معرفي جديد قائم على مرجعية الذات المفكرة والعلم المستند للتجربة. ولهذا السبب أراد طه حسين أن يؤدي الدور نفسه في الثقافة العربية.

ـ كون منهج الشك في دلالته الفلسفية أقل حدة وحساسية من النقد الفيلولوجي (التاريخي اللغوي) الذي استأنس به طه حسين واستخدم بعض نتائجه كما تبلورت لدى المدرسة الاستشراقية في نظرتها إلى الأدب العربي والتراث الإسلامي (مرغليوث أساساً). فالنقد الفيلولوجي ـ كما هو معروف ـ ظهر في البداية في مجال نقد العهدين القديم والجديد. ولم يرد طه حسين تطبيقه تلقائياً وصراحة على النصوص الدينية، لكن بعض ملاحظاته الواردة في كتاب **في الشعر الجاهلي** (حول القصص القرآني مثلاً)، تبين أن الغرض لم يكن منحصراً في الشعر الجاهلي، بل ممتداً إلى المدونة التراثية إجمالاً.

قد تكون الضجة الهائلة التي ولّدها كتاب في الشعر الجاهلي هي

التي كبحت مشروع طه حسين في تطبيق المنهج الشكي الديكارتي على نصوص التراث الإسلامي، وهي التي أقنعته بتغيير خططه المنهجية، مع البقاء على جوهر المشروع الثقافي.

وبخصوص **المحور الثاني**، يتعين الوقوف عند كتاب **مستقبل الثقافة في مصر** الصادر عام ١٩٣٧، الذي يقدم فيه مشروعه الثقافي التربوي لتحديث بلاده والنهوض بها.

يطرح كتاب **مستقبل الثقافة في مصر** مشروعاً متكاملاً للنهوض والتحديث، يتجاوز إطار المدرسة الليبرالية المصرية التي تشكلت في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين بذراعها السياسي المتمحور حول «حزب الوفد»، وجناحها الديني الإصلاحي الذي مثّله علي عبد الرازق (في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الصادر عام ١٩٢٦) وتياره الفلسفي المتمحور حول أعمال أحمد لطفي السيد ومصطفى عبد الرازق. كان طه حسين قريباً من الوجوه المذكورة، بيد أن ما يميّز مشروعه هو محاولة استنبات تجربة النهوض الأوروبي من خلال إدماج الشخصية المصرية في المسار الحضاري الغربي تاريخياً وثقافياً، ثم إدماج الإسلام ديناً وثقافة في النسق نفسه، وصولاً إلى إضفاء الشرعية الدينية والتاريخية على النموذج الأوروبي الحديث المرشح للاعتماد والاحتذاء.

فالسؤال الذي ينطلق منه هو: «هل العقل المصري شرقي التصوّر والإدراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هو غربي التصوّر والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟ وبعبارة موجزة جلية: أيهما أيسر على العقل المصري: أن يفهم الرجل الصيني أو الياباني، أو أن يفهم الرجل الفرنسي أو الانجليزي؟».

يرد طه حسين على هذا السؤال بأن صلات المصريين بالشرق البعيد كانت محدودة، وإنما كان الشرق الذي تفاعلت معه الحضارة المصرية هو الشرق المتوسطي الذي ينتمي عضوياً إلى المجال الحضاري نفسه الذي ينتمي إليه الغرب. فالفكر المصري كان شديد الاتصال بالفكر اليوناني «ومن المحقق أن الثقافة اليونانية، على اختلاف فروعها وألوانها، قد لجأت إلى مصر فوجدت فيها ملجأ أميناً وحصناً، وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله، حين كانت مستقرة في أثينا أو في غيرها من المدن الأوروبية أو الآسيوية».

وفضلاً عن هذه الصلة المصرية ـ اليونانية الخاصة، فإن «العقل الإسلامي» يتماثل مع «العقل الأوروبي» في المقومات العقدية والمعرفية، «فكل شيء يدل على أنه ليس هناك عقل أوروبي يمتاز عن العقل الشرقي الذي يعيش في مصر وما جاورها في بلاد الشرق القريب. وإنما هو عقل واحد، تختلف فيه الظروف المتباينة المتضادة فتؤثر فيه آثاراً متباينة متضادة. ولكن جوهره واحد ليس فيه تفاوت ولا اختلاف».

وينتج عن هذا التصوّر أن الانفصام بين الثقافتين الإسلامية والغربية كان حدثاً عرضياً، والمطلوب هو تجديد سبل التواصل بين الحضارتين بأن «نسير سير الأوروبيين ونسلك طريقهم ونكون لهم أنداداً، ونكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب».

وإذا كان طه حسين يعي الإشكالات التي تطرحها هذه المقاربة الاستنساخية للنموذج الغربي في الفكر النهضوي الإصلاحي (الأثر

الروحي والقيمي)، إلا أنه يستخدم ثلاثة أنماط من الأدلة للدفاع عن مقاربته:

- المقومات العقدية والقيمية المشتركة.
- انفصال القيم الأخلاقية عن القيم المدنية في الحداثة الغربية.
- حتمية الانجراف في نموذج الحياة الغربي.

والمطلوب هو استيعاب النموذج الأوروبي في أساسياته الحضارية الكبرى التي تتمحور بالنسبة إليه في خصائص ثلاث كبرى هي:

- الحرية كقيمة سلوكية ومعرفية تتجاوز المنظور الديمقراطي بدلالته الضيقة التي انحصر فيها اهتمام الجيل الأول من الليبراليين المصريين.

- الفصل بين الدين والدولة (إقامة السياسة على المنافع الزمانية).

- تكريس فكرة الدولة الشاملة المعبرة عن الأمة والمترجمة للعقد الجماعي والمحددة للشخصية الوطنية (نموذج الدولة اليعقوبية الفرنسية).

إنّ ما يميّز مشروع طه حسين هو الجمع بين هذه الأهداف الثلاثة والوعي بالارتباط العضوي بينها، مع الدعوة صراحة إلى استبدال الرابطة القومية والدينية بالدولة الوطنية العلمانية التي اعتبر أنها لا تصطدم بالشرعية الدينية، وهي وحدها المؤهلة لقيادة عملية التحديث الثقافي والاجتماعي المتمحورة حول إستراتيجية تطوير التعليم منهجياً ومؤسسياً.

أما **المحور الثالث**، فيتعلق بإسلاميات طه حسين التي هيمنت

على إنتاجه الأخير. ومع أن البعض وجد فيها تحولاً معرفياً وعقدياً، إلا أنها في الواقع شكلت مسلكاً منهجياً جديداً للوصول إلى الهدف ذاته: توظيف المخزون القصصي من أجل بث قيم إنسانية حديثة، من دون الاهتمام بالصحة التاريخية للأحداث التي ظل متمسكاً بالشك فيها. وقد استخدم طه حسين هذا الأسلوب التمثيلي على غرار المنهج الأفلاطوني في توظيف الأسطورة لتقريب الحقائق العقلية وإيصال المثل الأخلاقية.

■ المصادر

الأيام. بيروت: دار الكتاب اللبناني، [طبعات عديدة].

في الشعر الجاهلي. القاهرة: دار النهر، ١٩٩٦.

مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: دار المعارف، [طبعات عديدة].

طه عبد الرحمن
(ولد عام ١٩٤٤)

فيلسوف مغربي معاصر. درس الفلسفة في المغرب وفرنسا، وتخصّص في فلسفة اللغة والمنطق. له إنتاج غزير، أغلبه باللغة العربية، وبعضه بالفرنسية.

من أهم كتبه: **اللسان والميزان؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ فقه الفلسفة؛ سؤال الأخلاق؛ روح الحداثة؛ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.**

يمكن اعتبار طه عبد الرحمن المفكر المسلم الوحيد المعاصر بعد محمد إقبال الذي سلك مسلك تجديد الدين من الباب الفلسفي، وإن اختلف الاثنان في طرقهما المنهجية، وتباينت عدتهما النظرية، بعد ما قرّب بينهما الحس الصوفي.

صحيح أن بعض المفكرين العرب من ذوي التكوين الفلسفي قد عنوا بالإشكالية التراثية، وسعوا إلى تجديد الفكر العربي، بيد أن مجهوداتهم انحصرت في الغالب في تطبيق بعض أدوات الفلسفة والعلوم الإنسانية على التراث لاستثماره بحسب معطيات الحاضر وحاجيات التحديث والتنمية.

أما طه عبد الرحمن فقد جعل من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته، لا من حيث اهتمامه الأساسي بالإشكالية التراثية فحسب، وإنما من حيث همه الفلسفي ذاته. فالمفاهيم التي بلورها، والأدوات المنهجية التي استخدمها، والبناءات المنطقية التي أبدعها وظفت في السياق ذاته؛ أي تجديد الدين من خلال مسلكيْ النص والتجربة الدينية، لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي بأحدث الأدوات التأويلية، وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل، وصولاً إلى «حداثة إسلامية» قائمة على الأخلاق.

وهكذا يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هدفيْ «تجديد الدين» و«تخليق الحداثة».

وبخصوص **الهدف الأول**، يقدم طه عبد الرحمن مقاربة جديدة للنظر في التراث، ومنهجاً جديداً لتجديد العمل الديني عن طريق العقل.

أما التراث فيعرّفه بقوله: «إنه عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أو ميتة».

التراث بالنسبة إليه ليس نصاً مفصولاً عن الهوية، ولا هو مجرد مدوّنة معرفية معروضة للتأويل والقراءة، بل هو في آن واحد مضامين وآليات، نص وممارسة، تاريخ وواقع. فما يرفضه طه عبد الرحمن هو اختزال التراث في مضامينه النصية، والذي هو خلفية المقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث (الجابري وأركون مثلاً).

يقدم طه عبد الرحمن بديلاً عن هذا المنهج التجزيئي نموذج «القراءة التكاملية» للتراث التي يعرّفها بقوله: «هي النظرة التي تتجه

إلى البحث عن التراث ـ آليات ومحتويات ـ من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيره».

والخاصيتان الرئيسيتان في هذه النظرة هما:

ـ النظرة إلى التراث بصفته كلاً متكاملاً، متصل الحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات، لا يمكن الفصل بين مضامينه وآلياته، ولا بين مكوناته.

ـ النظر إلى التراث من حيث هو منظومة متميزة عن غيرها، لها عناصر انبنائها الذاتية التي تستقل بها وتفصلها عن ما سواها.

من هنا تركيز طه عبد الرحمن على آليات إنتاج التراث في مقابل وقوف القراءات التجزيئية على مضامينه، من خلال مفهومين محوريين في منهجه هما: «آليات التداخل المعرفي» و«آليات التقارب التداولي». أما الآليات **الأولى** فتبرز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية، وأما الآليات **الثانية** فتكشف عن نمط تلقي الوافد المنقول إلى السياق التراثي.

ويعوّل طه عبد الرحمن على منهج التقريب التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية المعاصرة، مركّزاً على المباحث المنطقية واللسانية التي هي أساس مقاربته التأويلية.

ولهذا الغرض، بلور علماً جديداً أطلق عليه «**فقه الفلسفة**» أراد منه وضع شروط الإبداع الفلسفي داخل الفكر العربي، وقد خصّص له ثلاثة من أكثر كتبه تعقيداً ورصانة.

ويعرّف هذا العلم بقوله إنه «العلم المحيط بالفلسفة، بحيث

يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلباً لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محدّدة ونظريات علمية مقررة».

ليس المراد إذاً من فقه الفلسفة بلورة فلسفة جديدة، وإنما دراسة الظاهرة الفلسفية من حيث مسار تشكلها، وطبيعة أدواتها، وشروط تجددها. فعبارة «فقه» لا تعني هنا علم أحكام الشرع وفق الدلالة الخاصة المعروفة، وإنما تفيد التأمل والنظر، لذا كانت أبلغ وأعم من مقولة «علم»، كما أنها أخص من «المعرفة»، وأدق من «الفهم» لوقوفها على المقصود من الألفاظ وليس المعنى الظاهر لها فقط.

وقد أراد طه عبد الرحمن إخراج هذا العلم الجديد من خلال مباحث أربعة هي:

- الترجمة والفلسفة (فقه الترجمة الفلسفية).
- العبارة الفلسفية (فقه التعبير الفلسفي).
- المضمون الفلسفي (فقه التفكير الفلسفي).
- السيرة الفلسفية (فقه السيرة الفلسفية).

أما بخصوص **الهدف الثاني**، فتتعين الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يخفي طموحه الصارم إلى دفع «اليقظة الدينية» وترشيدها، مقدماً نفسه مفكراً ملتزماً بمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي، إلا أن منهجه يختلف جوهرياً عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين، من أوجه ثلاثة محورية:

- انبناء مشروعه على قاعدة فلسفية ـ منطقية صلبة، تنطلق من

أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات وآليات الفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة، مع استيعابها داخل المجال التداولي العربي ـ الإسلامي.

ـ تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية، المصاغة بالطرق البرهانية العقلانية الدقيقة، وإن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي.

ـ العزوف الجلي عن الشأن السياسي، واعتباره عائقاً محبطاً، ومقتضى ثانوياً في شروط النهضة المطلوبة.

ويقوم النموذج العقلاني الصوفي لتجديد الدين على ركيزتين هما : تجديد العمل الديني بترقية العقل، وتجديد أساليب المناظرة الكلامية.

أما نظرية العقل عند طه عبد الرحمن فتقوم على تحديدات لسانية ومنطقية وإبستمولوجية مركبة، تنطلق من فكرة محورية مفادها أن «العقل فعل وليس ذاتاً»، ما يعني تنوّع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية.

ويطلق طه عبد الرحمن على هذه النظرية مقولة «التكوثر العقلي» التي تعني تعدّد مراتب ومقامات وصيغ العقل. ويبسط طه عبد الرحمن في كتابه الهام **العمل الديني وتجديد العقل** مراتب المعقولية بالتمييز بين ثلاث أطلق عليها «العقل المجرد» (المستوى الأدنى الذي لا يتجاوز الوظائف الإدراكية الأداتية)، و«العقل المسدد» (الملتزم ضوابط الشرع لقصد المنفعة ودفع المضرة)، و«العقل المؤيد» (الذي يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية).

هكذا نلاحظ أن درجات المعقولية تتفاوت وتتراتب بحسب التدرج في التجربة الصوفية. ولما كانت القوى الإدراكية الإنسانية مترابطة (حسياً وعقلياً وروحياً)، فإن التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي.

إن الاستدلال العقلي والذوق الصوفي لا يختلفان جوهرياً، فالذوق ليس سوى «استدلال مطوي»؛ أي لم تذكر مقدماته كلها أو بعضها وإنما فهمت من مقام الكلام، في حين أن الاستدلال «حدس منشور».

أما تجديد المناظرة الكلامية، فيصدر عن هدف بلورة علم كامل بـ «الحوارية» التي هي الخاصية الملازمة للتخاطب، من حيث هو في آن واحد تبليغ وتدليل وتوجيه.

في هذا السياق، يفنّد الرأي الشائع حول اختصاص الفلسفة بالسمة العقلانية، في مقابل «بيانية» العلوم الكلامية. فبالنسبة إليه لا يمكن اختزال الفلسفة في السمة البرهانية القائمة على الاقتران الصوري، بل إن الفلسفة العقلانية الحقيقية هي التي تعتمد الحجاج منهجاً، لما يسمه من فاعلية تداولية وجدلية.

إنّ علم الكلام الذي هو «علم المناظرة العقدي» أقرب إلى العقلانية المكتملة من الفلسفات البرهانية، بالنظر إلى مسلكه القائم على المناظرة والمحاورة. ويرى طه عبد الرحمن أن آلية القياس التي يقوم عليها علم الكلام تتناسب مع ما يطبع الخطاب من استعارة ومجاز، وما يقتضيه التخاطب من تفاعل.

ويخلص طه عبد الرحمن من محاولته لتجديد علم الكلام، إلى أن الهدف المتوخّى من هذه المهمة هو توطيد مسلك العقلانية الإسلامية الذي أطلق عليه عبارة «المعاقلة» التي تفيد الحوارية والتفاعل.

أما **الهدف الثاني** فيتعلق بتخليق الحداثة، من خلال مقاربة نقدية للحداثة الغربية تتمحور حول محورين أساسيين هما:

ـ تقديم تصور اختلافي تعدّدي للحداثة لكسر النموذج الغربي الأحادي لها.

ـ تقديم حل أخلاقي لمأزق الحداثة الغربية المتولد عن إفلاسها القيمي.

في هذا السياق، يرفض طه عبد الرحمن حصر الحداثة في المرجعية الغربية، ناقلاً هذا المفهوم من التحقيب التاريخي إلى التحديد النظري والقيمي، مميزاً بين روح الحداثة وواقعها المتنوع.

فمبادئ روح الحداثة تتلخص في مبادئ ثلاثة محورية هي:

ـ **مبدأ الرشد**: أي الخروج من التبعية للغير، وتأكيد الحق في الاستقلال والإبداع.

ـ **مبدأ النقد**: أي الحق في الخروج من المعتقد السائد.

ـ **مبدأ الشمول**: أي تجاوز دوائر الخصوصية الضيقة، والأخذ بالصياغة الكلية الشاملة.

هذه الأبعاد الثلاثة قادرة على التأقلم مع سياقات ثقافية ومجتمعية شتى، فالأمم كلها متساوية في القدرة على التحديث باستيفاء الشروط المادية والمعنوية للحداثة.

ويدافع طه عبد الرحمن بوضوح وقوة عن النظرة الاختلافية للحداثة من منطلقين محوريين هما: حق الاختلاف الفلسفي وحق التنوع القيمي.

أما حق «الاختلاف الفلسفي» فيرجع إلى أهمية المبحث

الفلسفي في تشكل الفكر الحديث. فإذا كانت الصورة السائدة هي أن الفلسفة خطاب غربي له نزوع كوني، فإن النتيجة البديهية لهذه المسلمة هي ضرورة التقيد بالمرجعية الفلسفية الغربية في أي طموح تحديثي. ويسعى طه عبد الرحمن إلى دحض هذه المسلمة بتبيين انغراس كل قول فلسفي في سياق ثقافي وتداولي خاص، وإن نزع للكونية، فكل فلسفة ترتبط بخلفية تاريخية واجتماعية خاصة، كما ترتبط بسياق لغوي وأدبي محدد.

ويستنتج طه عبد الرحمن من نقد فكرة الفلسفة الكونية أن هذه الفلسفة التي تدعي العالمية ليست سوى «فلسفة قومية مبنية على التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيحية».

أما حق «التنوّع القيمي» فيعود إلى أهمية نظرية القيم في الفكر المعاصر، لالتباسها بمسألتي الأخلاق والتشريع. فالنظرة السائدة حول الحضارة المعاصرة هي أنها حضارة كونية تطرح نموذجاً إنسانياً صالحاً للبشرية برمتها من حيث المفاهيم والقيم والتصوّرات. وقد وصل هذا التفكير حدّه الأقصى في حركية العولمة الراهنة.

ويرى طه عبد الرحمن أن السؤال المطروح اليوم على الفكر الإسلامي هو: «كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية والكونية؟».

للرد على هذا السؤال، يرى طه عبد الرحمن أن العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد، بل قد تكون علاقة تداخل وتكامل، باعتبار أن الخصوصية عنصر في الكونية، كما أن الكونية جسد الخصوصية.

الخصوصية الإسلامية من هذا المنظور خصوصية إيمانية أخلاقية

تنبني على نظر كوني، وتقوم على الحوارية والتعارف، مقابل الكونية الغربية التي هي خصوصية مفروضة فاقدة للمضمون الأخلاقي.

■ المصادر

تجديد المنهج في تقويم التراث. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

حوارات من أجل المستقبل. الرباط: منشورات جريدة الزمن، ١٩٩٩.

روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

سؤال الأخلاق. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

العمل الديني وتجديد العقل. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

طيّب تيزيني

(ولد عام ١٩٣٤)

مفكر سوري، درس الفلسفة في ألمانيا، أستاذ في جامعة دمشق، وكاتب غزير الإنتاج.

من كتبه: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط؛ من التراث إلى الثورة؛ الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى؛ من يهوه إلى الله؛ النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة؛ بيان في النهضة والتنوير العربي.**

أطلق تيزيني على مشروعه الذي بدأ في منتصف السبعينيات عنوان **من التراث إلى الثورة** (خطط لإثني عشر مجلداً منه)، تناول في الجزء **الأول** منه الإشكالات النظرية والمدخل المنهجي (صدر سنة ١٩٧٦)، في حين خصص الجزء **الثاني** للبيئة الاجتماعية ـ الأنثروبولوجية للفكر العربي في المرحلة السابقة على الإسلام (صدر سنة ١٩٨٢). أما الجزء **الثالث** فقد خصصه للتراث اليهودي ـ المسيحي (صدر سنة ١٩٨٥)، في حين درس في الجزء **الرابع** ظهور الإسلام (**مقدّمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر**، صدر سنة ١٩٩٤)، وتناول في الجزء **الخامس** النص القرآني الكريم (**النص القرآني: إشكالية البنية والقراءة**، صدر سنة ١٩٩٧).

ينطلق تيزيني من خلفية ماركسية تقليدية صريحة (التحليل المادي الجدلي) في قراءته للتراث وفي مشروعه الأيديولوجي لتعويضه بـ «الثورة» الاشتراكية التي اعتبرها الأفق التنويري التحديثي للمجتمع العربي (**بيان في النهضة والتنوير**، صدر سنة ٢٠٠٥).

يميّز طيّب تيزيني في مقدمته النظرية «من التراث إلى الثورة» بين نزعات خمس قائمة تتباين في معالجتها المنهجية للموضوع التراثي:

ـ النزعة «السلفوية»: تتشبث بالموروث، وتعتبره الإطار المرجعي الذي لا محيد عنه.

ـ النزعة «العصروية»: وإن اعتمدت موقفاً متعارضاً مع السلفية، إلا أنها تلتقي معها في النتيجة، لأنها تبقى سجينة بعد الحاضر، دون رؤية منسجمة وموضوعية متكاملة للتاريخ الثقافي العربي.

ـ النزعة «التلفيقوية»: تحاول الجمع بين قيم التراث الأصيلة وقيم الحداثة الحية، فتؤول إلى خليط هجين مستحيل بين قيم ثابتة إطلاقية وقيم تاريخية متحركة.

ـ النزعة «التحليلوية»: تحصر اهتمامها في النص التراثي لدراسته في بنيته وسياقه المعرفي، خارج السياقات الاجتماعية والتاريخية (يعتبرها تيزيني نتيجة لإخفاق الثورة الثقافية الحديثة والمعاصرة).

ـ نزعة «المركزية الأوروبية»: تنطلق من مرجعية الحضارة الأوروبية، رافضة دراسات الثقافات الأخرى في خصوصياتها الحضارية الخاصة بها.

إن المنهج البديل الذي يقترحه تيزيني هو الموقف الذي دعاه بـ «الجدلي التاريخي التراثي»؛ أي الانتقال من الجزء الاجتماعي إلى

الجزء التاريخي إلى الجزء التراثي، ثم الانتقال من الكل الاجتماعي إلى التاريخي فالتراثي.

إنّ المقياس هنا هو المحدّدات الاجتماعية للتراث، بالنظر إلى النصوص التراثية في سياقها التاريخي (نظام الإنتاج القائم وما ينجم عنه من خارطة طبقية وبنية اجتماعية)، وعندئذٍ تبرز الوظيفة الأيديولوجية للنصوص والافكار.

يطبّق تيزيني هذا المنهج في قراءة التراث في الجزء الثاني من مشروعه: كتاب **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى** (صدر سنة ١٩٨٢). ويبحث الكتاب في مسار الانتقال من المجتمع العربي قبل الإسلام إلى الظاهرة الإسلامية، بالبحث الأنثروبولوجي التاريخي في ما يسميه «الذهنية الأسطورية العربية القديمة».

في هذا السياق يرفض تيزيني مقولة «الجاهلية» التي يرى أنها تؤدي من موقع «الإسلاموية» وظيفة أيديولوجية لتهميش العصور السابقة على الإسلام وإدانتها، ولتكريس مركزية الإسلام كبداية للتاريخ الحق.

في مقابل هذه النظرة المتجذرة حتى لدى المستشرقين، يطمح تيزيني إلى الكشف عن «الوحدة التاريخية والإثنوغرافية لشعوب العالم العربي القديم»، لإبراز المجتمع العربي القديم في تاريخيته الخاصة، مستخدماً العديد من المراجع الإثنوغرافية الكلاسيكية عن تركيبة الشعوب السامية.

ويجتهد تيزيني في تحديد نمط الإنتاج السائد في المجتمع العربي القديم موظفاً المصطلحات الماركسية التقليدية، فيعتبره نمطاً مركباً من «أسلوب الإنتاج المشاعي القروي، وعلى أبعاد غير نهائية من العلاقات الفلاحية التجارية ذات التوجه الأريستوقراطي القبلي

الفروسي، وربما كذلك ذات الآفاق الإقطاعية. كما ينطوي على أشكال كبرى من الاقتصاد الرعوي ذات التوجه الحضري الزراعي».

فالبنية الطبقية التي كانت سائدة في المجتمع العربي تتحدّد من هذا المنظور بسمتين أساسيتين:

- «حيازة» (وليس تملك) المشاعات القروية للأرض ولقسم من أدوات العمل.

- الملكية غير المباشرة التي تتمتع بها السلطة الاريستوقراطية البيروقراطية لتلك الأرض.

نتج من هذه الازدواجية غياب صراع اجتماعي طبقي حول ملكية الأرض، على عكس ما حدث في المجتمعات الإقطاعية المكتملة. كان الأمر مجرد «خصومة» لا ترقى للصدام، ما يفسّر بمقولة ماركس الشهيرة حول «ركود المجتمعات الشرقية».

أفرزت هذه البنية الاجتماعية بحسب تيزيني «عقلية أسطورية لاهوتية» تتميز بثلاث خصائص: التصوّر الدائري للزمن، والنزعة القدرية القائمة على فكرة الضرورة القاهرة، والاعتقاد بالأبدية والأزلية. وقد انعكس هذا المنظور الأسطوري في تفسير الكون وتصوّر خلقه (الكلمة الخالقة والتكوين من عدم).

ويرى تيزيني أن العقيدة التوحيدية التي برزت في هذا المجتمع تفسّر بوظيفتها الأيديولوجية في النسق الاجتماعي الطبقي القائم، «نعني بذلك أن اندراج فلاحي المشاعات القروية والأريستوقراطيين البيروقراطيين من الطبقة العليا في دائرة واحدة مشتركة، بالمعنى التملكي الذي أتينا عليه، خلق مصلحة عامة أولية مشتركة في الإبقاء على الوضعية الاجتماعية القائمة على الملكية الخاصة، بالنسبة إلى تلك الطبقة، وعلى حق الحيازة بالنسبة إلى أولئك

الفلاحين. وهذا هو، بالضبط ما ولد مصلحة عامة أولية مشتركة في توليد الأيديولوجيا، المشار إليها في توطيدها».

أخذ الدين في الجزيرة العربية مفهوماً «خلاصياً» (الآلهة المخلصة)، كما تميزت الذهنية الأسطورية العربية بالدمج بين الإلهي والإنساني، وإن كان الفلاحون والعبيد حتى ولو شاركوا نظرياً في الإلوهية «فإن أعباء العمل الحقيقي هم الذين يتحملونها».

وقد اضطلع الكهنوت بصياغة هذه الوساطة بين الآلهة والبشر محتكرين وسائل الثقافة وأقنيتها وتوظيفاتها الاقتصادية والاجتماعية.

في الجزء الثالث يدرس التراث اليهودي في ضوء البنية الأسطورية الشرقية التي كشف عنها في العمل السابق (الدين اليهودي بصفته من إبداع الكهنة الذين استندوا إليه في تعزيز موقعهم الاجتماعي).

ولا يخرج الجزء الرابع الخاص بـ «الإسلام المحمدي المبكر» عن هذا التصور. فالإسلام يبدو من هذا المنظور انعكاس «نمط الإنتاج التجاري» السائد أوانها في مكة المكرمة، فهو «الحركة الأيديولوجية» لهذا النظام التجاري، والقرآن الكريم حسب عبارته شكل «بنية نصيّة ذات طابع نخبوي خاطبت بالدرجة الأولى سكان المدن عموماً والمثقفين منهم خصوصاً المنخرطين في حركة تجارية محلية وخارجية».

وهكذا يفسّر نشأة الإسلام بأثر الصراع الطبقي الذي نشأ في المجتمع التجاري المكاوي بين طبقات المرابين العليا والفئات الوسطى والدنيا من المهمشين، معطياً دوراً محورياً لتحالف «المعلم ورقة بن نوفل والنخبة التجارية ممثلة في السيدة خديجة بنت خويلد زوج الرسول (ﷺ).

يواصل تيزيني هذه القراءة للإسلام في الجزء الخامس من مشروعه الذي خصّصه للنص القرآني الذي يدمج فيه الحديث الشريف.

من هذا المنظور، ينتقد تيزيني القراءات السائدة للقرآن الكريم مقترحاً مقاربة جديدة دعاها «تضايفية» جدلية يكون فيها القارئ والنص فاعلين متداخلين (جدلية النص والوضعية الاجتماعية المشخصة).

يخلص تيزيني من قراءته المقترحة إلى أن جمع القرآن وتفسيره خضعا تاريخياً للصراعات السياسية الأيديولوجية القائمة في العصور الإسلامية الأولى. أما النص الحديثي الأصلي فلا سبيل للوصول إليه، وإنما هو حصيلة ذاكرة المسلمين التي تعكس وضعياتهم الاجتماعية وصراعاتهم الأيديولوجية.

■ المصادر

الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٢.

مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأةً وتأسيساً. دمشق: دار دمشق، ١٩٩٦.

من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي. دمشق: دار الجليل، ١٩٧٩.

من يهوه إلى الله. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٦. ٢ مج.

النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. [دمشق]: دار الينابيع، ١٩٩٧.

عادل حسين

(١٩٣٢ ــ ٢٠٠١)

مفكر واقتصادي مصري. بدأ مساره الفكري ماركسياً، وتحوّل منذ الثمانينيات إلى خط الإسلام السياسي.

من كتبه: **الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية؛ نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية.**

يتمحور مشروع عادل حسين حول هدف بناء «ممارسة نظرية مستقلة» في العلوم الإنسانية من منطلق الرؤية الحضارية الإسلامية، في مقابل مدارس «التبعية» الفكرية المهيمنة على الدراسات الاجتماعية العربية.

إنّ ما يريده عادل حسين هو الكشف عن الجوانب الأيديولوجية في العلوم الاجتماعية الغربية، وعن خلفياتها العقدية الملتبسة التي تجتهد في إخفائها تحت غطاء العلومية (العقيدة الدنيوية القائمة على المنفعة واللذة الحسية للإنسان).

فالعلوم الاجتماعية الغربية من هذا المنظور ليست عالمية، بل «تعالج أسئلة غير أسئلتنا»، وتحمل نوازع معادية ومناوئة لمنظومتنا القيمية، وتنضح بالشعور الاستعلائي على الثقافات والأمم الأخرى.

«لذا فإن أخطر ما يصيبنا حين نستخدمها هو أن نخضع لتحريضها لنا على احتقار تاريخنا، ونبتلع «مسلمة» أننا أدنى، فنفقد الثقة في تاريخنا ونجهض إمكانية الإبداع».

وقد بلور عادل حسين منهجه في البحث عن استراتيجية نظرية مستقلة في كتابه الرئيسي **نحو فكر عربي جديد** (صدر سنة ١٩٨٥).

وعلى الرغم من الموجّهات الإسلامية لهذا المفهوم الذي فتح الباب أمام مقاربات «إسلامية المعرفة»، إلا أنه يندرج في المسلك النظري الذي ساد في الأدبيات العالم ثالثية ضد بعض النخب اليسارية (في الصين والهند واليابان بصفة خاصة) وكان من أبرز ممثّليه في الساحة العربية المفكر المصري أنور عبد الملك.

وهكذا برزت في هذه الحقبة مقولات «الاستقلال الحضاري» و«التحديث المؤصل» و«التجدد الذاتي» التي تعبّر عن الهم ذاته؛ أي فكرة الانفصام مع المركزية الثقافية الغربية بالبحث عن بدائل نظرية مستقلة.

ويحدّد عادل حسين نقطة ارتكاز هذه الممارسة النظرية المنشودة بالمقوّم العقدي للحضارة الإسلامية الذي هو «الإيمان بالله الواحد الخالق»؛ أي التوحيد مقابل الأيديولوجيا الدنيوية التي هي العقيدة الناظمة للعلوم الإنسانية الغربية (العقلانية الإسلامية العربية في مقابل العقلانية الدنيوية الغربية). وفق هذه الرؤية يتم فحص الترسانة الغربية، وانتقاء العناصر القابلة للتوظيف منها ضمن النسق الحضاري الإسلامي، على غرار التجربة الصينية المعاصرة في تبيئة المنظومة الماركسية ضمن النسيج الحضاري للأمة الصينية.

وقد حرص عادل حسين على تطبيق نموذجه (الاستراتيجية النظرية الإسلامية المستقلة) في المجال الاقتصادي الذي هو

اختصاصه الرئيس في سياق تصوره للتنمية المستقلة المتمحورة حول حاجيات الإنسان العربي المسلم، وكسر التبعية لمراكز الاقتصاد الرأسمالي الدولية، في مقابل نموذج «التنمية بالانتشار» الذي تسوقه المؤسسات المالية الدولية والقوى الرأسمالية المتحكمة في الاقتصاد العالمي.

وعلى الرغم من أن عادل حسين انتهى في سنوات عمره الأخيرة إلى الاكتفاء بالكتابات السياسية الملتهبة والعمل الحزبي الاحتجاجي، إلا أن كتاباته أثرت بقوة في الخطاب الإسلامي في اتجاهين بارزين: خط أسلمة المعرفة الذي ارتبط بمدرسة «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» بواشنطن (إعادة صياغة العلوم الإنسانية من منظور الخصوصيات العقدية والحضارية الإسلامية) وأدبيات مناهضة العولمة بصفتها تكريساً للتبعية ولهيمنة المراكز الرأسمالية التي لا تطرح نماذج اقتصادية بحتة، بل رؤى عقدية وأيديولوجية يتعين رفضها ومواجهتها بالبديل الإسلامي.

■ المصادر

الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٩. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦.

نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

عبد الله العروي
(ولد عام ١٩٣٣)

مفكر ومؤرخ مغربي. درس الفلسفة والتاريخ في فرنسا، ومارس التدريس في بلاده وفي الولايات المتحدة.

من كتبه: **الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ العرب والفكر التاريخي؛ مفهوم الحرية؛ مفهوم الدولة؛ مفهوم العقل؛ مفهوم التاريخ.**

من بين جميع الكتّاب العرب، تصدق عبارة «مفكر» بمعناها الدقيق الذي برز في السياق التنويري الغربي على العروي. صحيح أنه كتب في الموضوعات الفلسفية الأكثر تعقيداً مبيناً عن اطلاع كامل على الفكر الغربي، كما أنه كتب في المباحث التراثية وتناول الأدبيات الإصلاحية الحديثة، ومارس الكتابة التاريخية الجادة، وكتب روايات عديدة، ومع ذلك فإنه يأنف بصرامة أن ينعت بالفيلسوف، كما أنه لا يمكن اختزال أعماله في خانة التاريخ الحرفي المتخصص. وليست رواياته مجرد نصوص إبداعية، بل هي وثيقة الصلة بمشروعه الفكري.

ويمكن أن نميز في مسار العروي الفكري بين محطات ثلاث:

محطة التحليل النقدي للأيديولوجيا العربية المعاصرة (كتابا

الأيديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي)، ومحطة المفاهيم (كتب **مفهوم الحرية ومفهوم الدولة ومفهوم الأيديولوجيا ومفهوم التاريخ ومفهوم العقل**)، والمحطة الأخيرة التي عبّر عنها كتاب **السنة والإصلاح**.

وإذا كان من المشروع منهجياً التمييز بين هذه المحطات الثلاث، إلا أن مما لا شك فيه أن مشروع العروي يتسم ببعض الاستمرارية في الرؤية والمقاربة.

وقد يكون المدخل الدقيق لهذا المشروع هو ثنائية «الموضوعية والأيديولوجيا» التي تهيمن على جميع كتاباته. إنّ ما يهمّه حسب اعترافه هو تقديم رؤية موضوعية للموروث الفكري والواقع المجتمعي العربي من منطلقات موضوعية من أجل استشراف أفق تحديثي للمجتمع العربي من منظور تاريخاني واعٍ.

وفي استخدامه لمقولة «الموضوعية» لا يميل العروي إلى التحديدات الإبستمولوجية (معيار الحقيقة القابلة للاختبار)، وإنما هي مقولة تدخل في باب نظرته إلى علاقة الفكر بالواقع وبالتاريخ. فمعالجة الهوّية من منظور التقليد التراثي تفضي إلى البقاء في هذا التقليد، وتحول بالتالي دون التواصل مع الآخر. إن الموضوعي ليس الحقيقي أو الصائب، وإنما هو الإجماعي والتواضعي.

ينتج عن ذلك أن العروي لا يستخدم المفاهيم على طريقة التأسيسات الفلسفية، وإنما من خلال سياقات ومجالات توظيفها. فبالنسبة إليه، ثمة مسافة نوعية بين المفهوم كما يحضر في الوعي والمفهوم كما يستخدم عملياً.

لذا يقوم منهج العروي في دراساته التاريخية الصرفة وتحليلاته الثقافية على خطوتين متلازمتين : لحظة التفكيك والتحليل ولحظة

التركيب، في نمط من المقاربة الدورانية (أي أن كلتا المحطتين تفضي إلى الأخرى دون إمكانية الفصل بينهما في النتيجة).

بخصوص المرحلة الأولى المتعلقة بتحليل **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** نلاحظ أن كتاب العروي ظهر في سياق هزيمة ١٩٦٧ التي شكلت نقطة تحوّل نوعية في الفكر العربي الذي هيمنت عليه المقاييس الماركسية، وبدأت تحتل أوانها مكان الأيديولوجيا القومية.

كانت هي تلك الفترة التي كتب فيها ياسين الحافظ كتابه المشهور **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**. وترجم فيها الياس مرقص وجورج طرابيشي النصوص الماركسية، ونشر فيها سمير أمين أعماله الرائدة حول التطوّر اللامتكافئ والتبعية من منطلقات ماركسية.

وقد تميّز كتاب العروي باستخدامه النقد الأيديولوجي في نقد الماركسية العربية التي اعتبرها انتقائية ونفعية غير دقيقة علمياً. إنها ماركسية تخدم استراتيجيات سياسية وأيديولوجية آنية.

إن السياسي والمثقف العربي يتعاملان مع الماركسية «كنظام جاهز» وليس كمنهج. في مقابل هذه الماركسية النضالية، يقترح العروي بديل «الماركسية التاريخانية» التي لا تنظر لفكر ماركس كمجرد نظرية في الصراع الطبقي، وإنما كمحطة مكتملة في مسار الحداثة، تستوعب القيم التنويرية والليبرالية التي يحتاج إليها المجتمع العربي في نهوضه، بدل نبذها من منطلق التصادم مع الرأسمالية الغربية.

يوضح العروي الإطار الإشكالي الذي ظهر فيه كتابه المذكور بالقول:

«كان الكثيرون يستشهدون بماركس، ولكن لأهداف سياسية فقط، فقلت إن ماركس النافع هو ملخص ومؤول ومنظر الفكر

الأوروبي العام الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها. الأفضل لنا، نحن العرب، في وضعنا الثقافي الحالي، أن نأخذ من ماركس معلماً ومرشداً نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسي. لم أدع إذاً إلى قراءة ماركس، إذ كان مقروءاً وعلى طول العالم العربي، بل دعوت إلى حسن استعمال ماركس لأغراض قومية تحرّرية. ولهذا استعملت عليه عبارة الماركسية الموضوعية بمعنيين الوضعية والهادفة».

لقد كانت ماركسية العروي أوانها غريبة على المناخ الثقافي العربي، فهو الذي اطلع على أعمال المفكر الماركسي الإيطالي غرامشي وقراءات الفيلسوف الفرنسي ألتوسير الجديدة لنصوص ماركس وكتابات مدرسة فرانكفورت الألمانية تنبه مبكراً لسطحية وعقم الغنائية الثورية الراديكالية التي طغت على كتابات اليسار العربي، بما فيها الأدبيات الإبداعية التي سارت في اتجاه قيم الالتزام الأيديولوجي المتأثرة بالوجودية الماركسية كما صاغها جان بول سارتر.

كان العروي مشغولاً بتسديد ودفع مشروع النهوض العربي، بالنظر إلى التجارب التحديثية الناجحة، ولم تكن لتستهويه النماذج الشيوعية القائمة أوانها (التجربتان السوفياتية والصينية أساساً). لذا يقول في ردّه على الحملة النقدية على كتابه **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** الذي جوبه برفض قوي من لدن الماركسيين العرب:

«لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما أكتفي بتسجيل واقع والتقيّد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري، ويغذي نفسه بنفسه».

أما سلسلة «المفاهيم»، فليس الغرض منها معجمي اصطلاحي،

فالمفاهيم بالنسبة إليه خلاصات مكثفة لحقل دلالي كامل:

«إن المفهوم، بالمعنى الذي أتناوله، ليس مجرد عنوان، كاسم اللغويين، أو فرضية كالتي ينطلق منها الرياضيون، بل هو ملخص نظيمة فكرية، بل هو تلك النظيمة في شكل محجر».

المفهوم **الأول** هو **مفهوم الحرية** الذي يخصصه لمسألة الحرية في المجتمع العربي المعاصر، منطلقاً من التجربة الإسلامية الوسيطة، متعرضاً للمسار الإشكالي للحرية في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، بتوظيف قاموس دلالي فلسفي واجتماعي خصب.

ويستنتج العروي من رصده لمفهوم الحرية نتيجتين أساسيتين هما:

أولاً: إن مقاربة الحرية في الحقل التراثي اتسمت بالطابع القانوني الأخلاقي باعتبارها تمحورت حول الفرد في علاقته مع نفسه وخالقة وباقي البشر (حرية نفسانية ميتافيزيقية)، في حين يدور مفهوم الحرية في الفكر الإصلاحي الحديث حول الرفد الاجتماعي (حرية سياسية اجتماعية).

ثانياً: يتميز الوضع العربي الحالي بالتداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والأصالة، ما يفسر اتساع مجال توظيفها في الحياة اليومية. وينتج عن ذلك أن سؤال الحرية يلتبس بسؤال الدولة والمجتمع.

ويرتبط المفهوم **الثاني**، **مفهوم الدولة** بالمفهوم الأول، باعتباره يتناول مسار تشكل التصورات العربية للدولة تاريخياً وأيديولوجياً، منطلقاً من الدولة التقليدية العربية، ثم دولة التنظيمات، منتهياً إلى الدولة العربية القائمة راهناً.

يتعيّن التنبيه هنا أن هذا الكتاب شكل إثر صدوره (عام ١٩٨١)

حدثاً فكرياً بارزاً بما حمله من مقاربة منهجية لدراسة الدولة العربية ماضياً وحاضراً. وقد أثّر بقوة في حقل الدراسات السياسية والاجتماعية العربية الراهنة.

والنتيجتان البارزتان اللتان يخرج بهما العروي من تناوله لمفهوم الدولة هما:

أولاً: إن جوهر التجربة السياسية الإسلامية يكمن في «التخارج» بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد، بين المدينة والبيت. فالدولة الشرعية (الخلافة) طوبى؛ أي مثل أعلى لا يدرك. أما الدولة القائمة فهي دولة قهر وغلبة، لا مكان للفرد فيها ولا حرية له إلا إذا خرج منها. لذا لم يعرف الفكر الإسلامي نظرية للدولة (نتيجة لغياب فكرة تجسيد الكيان السياسي للعقل والأخلاق) وإنما عرف مجرد آراء اجتماعية وأخلاقية لا تصل إلى مستوى تصوّر نظري منسجم للدولة.

ثانياً: إن الفكر العربي المعاصر لا يهتم بالدولة العربية القائمة، وإنما ينساق حول طوبائيات جديدة هي «المجتمع العصري الليبرالي» و«المجتمع اللاطبقي الماركسي» و«المجتمع العربي الاشتراكي الموحد».

وهكذا يستنتج العروي «أن نظرة الفرد العربي للسلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي بالمعنى الدقيق، وفي نفس الوقت لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة، كما أنها تضعف الكيان دون أن تضمن بالمقابل حرية الفرد».

أما المفهوم **الثالث فهو مفهوم الأيديولوجيا** الذي يرجع فيه إلى التعريفات والاستخدامات المختلفة لهذا المفهوم في الفلسفة

والدراسات الاجتماعية، مستخلصاً أن هذا المفهوم مشكل وغير بريء، وقد يصلح للتحليل السياسي الاجتماعي والتاريخي «بعد عملية فرز وتجريد».

ويرى العروي أن أغلب المفكرين العرب يستخدمون مقولة «الأيديولوجيا» بمعنى العقيدة والفلسفة والضمير. . . في حين يستخدمها الكتاب الثوريون كأيديولوجيا في حد ذاتها. وهناك من يستخدمها من منظور اجتماعيات الثقافة. وهكذا يكون هذا المفهوم الكثيف الحضور في الفكر العربي شديد الالتباس، محدود الأثر العلمي.

أما المفهوم **الرابع** فهو **مفهوم التاريخ** الذي هو أحد أكثر كتب العروي أهمية وتعقيداً، وقد خصصه لرصد مفهوم التاريخ من منظور صناعة المؤرخ: «هدفنا هو وصف ما يجري في ذهن رجل يتكلم عن وقائع ماضية، من منظور خاص به، تحدّده حرفته داخل مجتمعه». فالأساس هنا ليس فلسفة التاريخ ولا منهجية المؤرخ، بل الأدوات النظرية التي يصوغها المؤرخ في ممارسته المهنية. ومن هنا استخدام العروي لمنهجية استقرائية تتابع أصناف المؤرخين في ميدانهم التطبيقي.

ولعل الجانب الأهم في الكتاب هو الجزء المخصص لمفهوم التاريخ في المبحثين الإسلامي الكلاسيكي والاستشراقي. ففي تتبعه لكتابات المؤرخين المسلمين، يلاحظ أن غالبية المراجع التي تسمى مصادر تاريخية هي في الواقع نصوصٌ أدبية ترفيهية، أساسها الآداب القصصية والوعظية، أما الجزء الآخر فيرتبط بالحديث والفقه. أما الحديث فيعتمد منطق الجرح والتعديل الذي صمم من أجل «ضمان استمرار الجماعة وحمايتها من التفتت والانهيار» (من خلال تحديد جماعة الحفاظ الحارسة للشريعة). أما الفقه فيحتاج إلى التاريخ لضبط الأعراف والتحوّلات التي تتوقف عليها أحكام الشرع.

وهكذا عندما يطبّق منهج الإسناد الحديثي في شؤون البشر يصبح إسناداً لفظياً غير مقنع، ما يعني أنه غير قابل للتعميم خارج الحيّز الحديثي. أما آليات السبر والتمحيص الفقهية فإن كانت ساهمت في بلورة تقليد تاريخي هام في الثقافة الإسلامية (المسعودي والمقدسي وابن خلدون...)، إلا أنها انتهت إلى التحوّل إلى مجرد مرويات لفظية فكان «من الطبيعي أن يتفوق منهج المحدث على منهج الفقيه الأصولي في دراسة التاريخ، أن يغلب وينسي تعديل الرجال استنطاق الأشياء، فيختزل التاريخ إلى ضبط الأوليات».

أما المستشرق فيختزل تاريخ المجتمع الإسلامي في تاريخ العقيدة. وينقسم المستشرقون إلى اتجاهين كبيرين: اتجاه يلتقي مع المحدثين الأوائل في تخليص مجموع التاريخ في تاريخ الحفظ مع تحويل الحديث الذي اعتمده الحفاظ إلى آداب، واتجاه ثانٍ يتجاوز المرويات إلى استنطاق الأشياء عن طريق تطبيق العلوم الإنسانية، نكوصاً إلى منهج الفقهاء والأصوليين.

وهكذا ظل الاستشراق سجين المناهج التراثية التي يدعي التخلص منها. فأما المنهج الحديثي فيحصره في تاريخ «طرق حفظ الرسالة»، وأما المنهج الفقهي فلا معنى لترجمته في علم معاصر خاص بالإسلام، بل يتعين استبداله بمناهج العلوم الإنسانية التي لا تميّز بين خصوصيات الظواهر الثقافية.

أما المفهوم **الخامس، مفهوم العقل**، فيخصصه لمسار تشكل العقل تصوراً ومفهوماً في الممارسة الثقافية العربية تاريخياً وحاضراً. وهكذا يتناول على الخصوص التجربة الإصلاحية (محمد عبده) والتجربة الكلامية الوسيطة، منتهياً إلى قلب التصوّر العقلاني السائد في الفكر العربي المعاصر من منطلق «مسلمة» القطيعة بين العقل النظري القديم (معياره التماسك والاتساق) والعقل العملي الحديث

(معياره النجاعة العملية للفكرة وتجسده في سلوك متعين).

العقل الأول يأخذ شكل «مطلق» متعال، قوامه التأويل والأمر، بطلب العلم المطلق المؤدي لليقين، وبالتالي لا بد له من سلطة نص أزلي مقدس. ومن هذا المنظور يكون الفعل مجرد «كسب للإنسان» (على الطريقة الأشعرية)؛ أي أن علاقة الفعل بالفاعل «حكمية اسمية» لا فعلية ملموسة.

العقل الثاني عقل الفعل والعمل، وقد انتبه إليه الإصلاحيون تحت وطأة التغيير المفروض من الخارج على المجتمع العربي، فأرادوا التوفيق بين المنطقين. بيد أن التوفيق بين منطق الاسم ومنطق الفعل ممتنع بالنسبة إلى العروي ولو استقام ذهنياً. وهكذا كانت مفارقة الإمام محمد عبده الذي رفع شعار الإصلاح من داخل المألوف التراثي لديه: «المفارقة، في آخر التحليل، هي بين عدته الذهنية وواقعه الاجتماعي. لو نفى أحد الجانبين، كما فعل خصماه، المعمم الأزهري من **جهة** والمتفرنج من **جهة ثانية**، لتخلص منها منذ البداية. ولو فعل لما كان شيخاً مصلحاً، ولما كان محمد عبده».

أما المحطة الثالثة في مسار العروي الفكري فيكشف عنها كتابه الأخير **السنة والإصلاح**. ينطلق العروي في الكتاب المذكور من فكرة رئيسية مفادها أن المأزق الإصلاحي في التقليد الإسلامي راجع إلى أصول تشكل المرجعية الإسلامية بعد العهد النبوي، بحيث تقرر أن الإسلام التاريخي هو إسلام الجماعة، أي من إنشاء المجموعة التي قامت في المدينة المنورة.

ومن ثمّ فإن هذه المجموعة هي وحدها المؤهلة لتأويل النص الديني الذي تم تمديده ليشمل بالإضافة إلى القرآن الكريم السنّة النبوية كما جمعها الصحابة والتابعون ثم الفقهاء الوارثون لهم.

ومع أن الإشكالات الأولى التي طرحت على الجماعة المسلمة كانت في الواقع إشكالات سياسية، إلا أن التقليد السنّي سعى إلى تحويل المعضلات السياسية إلى إشكالات فقهية قانونية تعاد صياغتها من المنظور الكلامي، لتعطى في النهاية قالباً ميتافيزيقياً عبر القوالب المنطقية.

وما لا يقوله العروي صراحة، لكنه يلمح إليه ضمنياً، هو أن ما يقال من انعدام المؤسسة الدينية في الإسلام (على عكس اليهودية والمسيحية) لم يكن حافزاً مسهلاً للإصلاح والتجديد، بل إن الإصلاح في التقليد الإسلامي يبدو ممتنعاً لأسباب جوهرية تحيل في مجموعها إلى التماهي الأصلي بين الدين والسنة وما أفضى إليه من تكريس سلطة الفقيه المرجعية.

وما يهم في كلام العروي هو أمران أساسيان:

أولهما: مسار تشكل النظام المعرفي الإسلامي، بالالتفاف على القضايا السياسية المتعلقة بالصراع الداخلي الذي مزق الأمة لتفريغها عبر المسالك القانونية والكلامية. وهكذا يتحول الدين إلى مؤسسة قضائية قبل أن يصبح منظومة ميتافيزيقية.

ثانيهما: غلبة منطق الجماعة في تشكل الدين على منطق النص والعقيدة؛ أي بعبارة أخرى، التحكم في إشكالية تنوّع مستويات التأويل والدلالة ببلورة أطر ضابطة لقراءة النص من خلال سلطة الخليفة ـ الفقيه الوارثين للنبي.

قد يكون العروي سبق إلى تفصيلات هذين الرأيين، لكنه بالتأكيد لم يسبق إلى التأليف بين هذه الأفكار في إطار رؤية تركيبية متكاملة لإشكال السنة والإصلاح.

■ المصادر

الأيديولوجية العربية المعاصرة. قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥. (صدرت الطبعة الفرنسية عام ١٩٦٧ بعنوان: *L'Idéologie arabe contemporaine.*

السنة والإصلاح. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

العرب والفكر التاريخي. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

مفهوم الأيديولوجيا. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

مفهوم التاريخ. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢. ٢ مج.

مفهوم الحرية. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

مفهوم الدولة. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

عبد الرحمن بدوي
(١٩١٧ ــ ٢٠٠٢)

مفكر مصري، مارس الفلسفة تدريساً وترجمةً وتحقيقاً. غزير الإنتاج، تزيد كتبه على ١٥٠ عنواناً.

من أبرز كتبه: **الزمان الوجودي؛ دراسات في الفلسفة الوجودية؛ المثالية الألمانية؛ منطق أرسطو؛ مذاهب الإسلاميين.**

يمكن اعتبار بدوي حالة فريدة في الفكر العربي، من حيث حجم الأعمال المنشورة وتنوّع موضوعاتها. إن هذا الرجل الذي عاش عمراً مديداً انقطع فيه بالكامل للبحث والتدريس والتأليف، وأتقن العديد من اللغات القديمة والحديثة حتى لم يبق مجال في الفلسفة إلا كتب فيه، مترجماً وشارحاً وعارضاً. وهكذا شملت كتبه تاريخ الفلسفة بكامله من الفلاسفة اليونانيين ما قبل سقراط إلى هايدغر، ومن المدارس الكلامية الإسلامية إلى فلاسفة الإسلام والمتصوّفة وأهل الفرق والملل.

وارتبط بدوي بالتيار الفلسفي الوجودي، الذي عرّف به في أعماله الفلسفية الأولى واختاره مذهباً خاصاً به، وأراد تأسيس مرجعية تراثية له في أقوال الصوفية وشطحاتهم.

وعلى الرغم من كثرة أعمال بدوي وتنوّعها، إلا أن إسهامه الفلسفي ظل محصوراً في كتابه **الزمان الوجودي** الذي هو الأصل أطروحة دكتوراه ناقشها في جامعة القاهرة عام ١٩٤٣، وقد اعتبرها طه حسين آنذاك إيذاناً بميلاد «أول فيلسوف مصري معاصر».

ومع أن الوجودية السارترية اجتاحت الساحة الثقافية العربية في ستينيات القرن الماضي، إلا أن بدوي اعتبرها مجرد موضة باريسية «سخيفة» غاب عنها العمق الفلسفي، فأحجم عن مواكبتها، ولم يكمل مشروعه الفلسفي الذي بدأه في أطروحته المذكورة. وانجرف في حركة الترجمة والتحقيق والعرض المدرسي لآراء الفلاسفة القدماء والمحدثين، فكان تأثيره الفلسفي في الفكر العربي محدوداً، وإن كانت أعماله الأكاديمية دفعت إلى حد بعيد البحث الفلسفي، وأفادت منها الأوساط الجامعية والثقافية إجمالاً.

تتمحور الفلسفة الوجودية لبدوي كما بلورها في كتابه **الزمان الوجودي** في العلاقة بين الزمان والوجود انطلاقاً من الرؤية الهايدغرية كما بسطها في كتابه الشهير **الوجود والزمان**. وينقسم الكتاب إلى قسمين: «الوجود بالزمان» و«الوجود الناقص». ويقدّم بدوي في كتابه قراءة نقدية لمنطق هيغل وفلسفته الجدلية التي تقوم على التأليف والتركيب بين المتناقضات.

في مقابل هذا التصور، تقوم نظرية الوجود عند بدوي على الأفكار الأربع الأساسية التالية:

١ ـ تفسير الوجود على أساس السمة الزمنية، فلا وجود إلا مع الزمان وبالزمان.

٢ ـ وضع «لوحة مقولات» للوجود لتفسير أحواله على غرار لوحات المقولات الكانطية، فالغرض من هذه المقولات هو الوقوف

على أحوال الوجود المتوترة القائمة على «ديالكتيك عاطفي وإرادي».

٣ ـ الوقوف على تاريخية الوجود «الكيفية».

٤ ـ تفسير العدم من منظور التصوّر الانفصالي للوجود، فهو «الهوات القائمة بين الذرات» حسب عبارة بدوي.

ومع أن بدوي اعتبر الكتاب مجرد مخطط لمشروعه الفلسفي، ومقدمة منهجية لبناء فلسفة وجودية كاملة تشمل مجالات الميتافيزيقا والمنطق وعلوم القيم، إلا أن هذه المباحث لم تصدر، وظلت المقدمة معزولة يتيمة في النسق الفكري لبدوي.

بيد أنه أصدر كتاباً ضمّ دراسات مفصلة حول الفلاسفة الوجوديين الغربيين (كتاب **دراسات في الفلسفة الوجودية** الصادر عام ١٩٦٢)، كما أنه كان أصدر كتاباً حول **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** (صدر عام ١٩٤٧) أعاد فيه اكتشاف التصوّف من منظور وجودي.

لقد ظهر له من خلال الرجوع إلى نصوص بعض كبار الصوفية من نوع الحلاج وابن عربي والسهروردي المقتول أن التصوّف الإسلامي يشترك مع الفلسفة الوجودية في بعض المنطلقات الأساسية مثل القول بمحورية «الوجود الذاتي» وأسبقيته على الماهية، واعتباره الوجود الحقيقي. كما تتشابه مقولة «الإنسان الكامل» الصوفية وفكرة «الأوحد» لدى كيركغارد، ونلمس لدى بعض الصوفية الرؤية الوجودية نفسها للعدم بصفته وجوداً مطلقاً.

ومن هذه السمات المشتركة أدب «القلق» الذي تناوله بدوي في كتابه **شخصيات قلقة في الإسلام**.

وغني عن البيان أن بدوي لم يبن في نهاية المطاف مشروعاً مكتملاً على هذه الأفكار التي راودته في بداية مساره الفلسفي، وقد

اختار منذ منعرج الستينيات الاكتفاء بالمباحث الفلسفية الأكاديمية المتخصّصة، وليس هذا مجال عرضها.

وفي سنواته الأخيرة أظهر بدوي اهتماماً غير مسبوق بالدفاع عن الإسلام ونبيّه رداً على المستشرقين الذين اطلع واسع الاطلاع على كتاباتهم وعرضها وترجمها في العديد من كتبه، من دون أن يتحوّل هذا الاهتمام إلى أرضية تحوّل فلسفي، أو بداية موقف فكري منسجم وواع.

■ المصادر

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧.

الزمان الوجودي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٥.

سيرة حياتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والنصيرية. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١.

موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

عبد المجيد الشرفي

(ولد عام ١٩٤٢)

مفكر تونسي. وأستاذ الحضارة والإسلاميات في الجامعة التونسية.

من كتبه: **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى؛ لبنات؛ الإسلام والحداثة؛ تحديث الفكر الإسلامي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ.**

عرف الفكر العربي الشرفي بوجهين: الكاتب المقل الذي يكرّر الأطروحة نفسها في الكتب الأربعة التي صدرت له، والأستاذ الجامعي الذي خرّج جيلاً متميزاً من الباحثين في الجامعة التونسية مشرفاً على عشرات الرسائل الجامعية حول موضوعات محورية في الفكر الإسلامي.

وإذا استثنينا الأطروحة التي أعدها في السبعينيات حول **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع الهجري** (نشرت سنة ١٩٨٦)، فإن أعماله الفكرية الأخرى التي هي في الغالب كتبٌ صغيرة الحجم تتمحور حول إشكالية واحدة هي العلاقة بين «الإسلام والحداثة»، والتي يرصدها في اتجاهين:

- **تحليلي وصفي**: بتتبع محاولات تجديد الإسلام في الخطاب الإصلاحي والتحديثي المعاصر (أسلمة الحداثة أم تحديث الإسلام؟). يطغى هذا المسلك في كتابه **الإسلام والحداثة** (صدر عام ١٩٩٠) الذي هو في أصله محاضرات مدرسية حول موضوعات مطروحة في الفكر الإسلامي المعاصر: تجديد العلوم الشرعية، مسألة الحكم وقضية المرأة. ولا يكاد يختلف كتابه الآخر **تحديث الفكر الإسلامي** (صدر عام ١٩٩٨) عن هذا المنحى.

- **بنائي نظري**: ببلورة معالم مشروع «تنويري» يسعى لتحديث الإسلام و«مصالحته» مع مقتضيات المعاصرة. بلور الشرفي الخطوط العريضة لهذا المشروع في كتابه **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** صدر عام ٢٠٠١، وأثار جدلاً واسعاً في الساحة الثقافية العربية.

يعتمد الشرفي إجمالاً في كتابه الرئيسي **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** المنهج الأركوني في الدعوة إلى تطبيق مناهج نقد النص الديني ومسالك العلوم الإنسانية على الإسلام، وصولاً إلى هدف إصلاحه وتحديثه (وإن كانت أطروحة الشرفي أكثر وضوحاً واكتمالاً).

إن مشروعه بحسب عبارته موجّه للأجيال الجديدة المتطلعة إلى فكر إسلامي «يأخذ بعين الاعتبار الثورات الأربع الكبرى التي عرفتها البشرية منذ عصر النهضة الأوروبية». ويعني هنا: الثورة الكوبرنيكية في الفلك، والثورة الداروينية في البيولوجيا، والثورة الفرويدية في التحليل النفسي، والثورة الجينية الراهنة.

تضاف إلى هذه الثورات التحوّلات الجذرية التي مسّت نظام العيش بفضل الاكتشافات العلمية والتقنية وتطور العلوم الإنسانية.

وإذا كان الخطاب الإسلامي المعاصر لا يمانع في مطلب

تجديد الدين ودفع باب الاجتهاد المغلق، إلا أن الشرفي يعتبر أن المقاربة الاجتهادية التقليدية عاجزة عن ملاءمة متطلبات التجديد الراهنة.

ينطلق مشروع الشرفي من ضرورة تجاوز المنظومة التأويلية الإسلامية الوسيطة بكاملها، ورفع سقف الاجتهاد المطلوب مع «الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية».

يسعى الشرفي إلى تطبيق مناهج العلوم الإنسانية التي طبقت على الديانات الأخرى، باعتبار أن الظاهرة الدينية تخضع للقوانين والنواميس نفسها. والأساس في هذه المناهج الجديدة هو إبراز الظاهرة الدينية في تاريخيتها وسياقها الاجتماعي، ورفض التصوّر «الماهوي للدين» (أي حصر الدين في فهم أحادي).

في هذا السياق، يفسر ظهور الإسلام بعوامل تاريخية اجتماعية تتعلق بأوضاع الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي (سيطرة قريش على مسالك التجارة وازدهار مكة المكرمة وضعف الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية المتصارعتين. . .)، حيث يرى أنه «كانت الفترة التي ظهر فيها الإسلام فترة تحوّل على مختلف الأصعدة. فترة تستدعي بطبيعتها بروز الأشخاص الذين يحملون أملاً رحباً ويفتحون الآفاق المسدودة، فكان محمد بن عبد الله هو الذي قام بهذه المهمة».

وبخصوص الوحي، يعتمد التفسير الاجتماعي النفسي نفسه: ثقافة الرسول (ﷺ) وتأمله الطويل اللذان أوصلاه «إلى اليقين أن الله اصطفاه لتبليغ رسالته». أما النص القرآني فقد اعتبر أنه يعكس ثقافة القرن السابع الميلادي المتسمة بالطابع «الميثي» (الجن والملائكة والقصص النبوي. . .).

ويستنتج الشرفي من قراءته للقرآن الكريم ضرورة بلورة مقاربة مقاصدية في النظر إلى هذا النص المقدس، تبحث في ما وراء الغيبيات والخارق وأحكام الشرع عن «الغايات والأهداف والمقاصد الكامنة من ورائها».

ففي الجانب التشريعي، يدعو الشرفي إلى إعادة تصوّر جانبيها (العبادات والمعاملات) في ضوء هذا التصوّر المقاصدي الذي لا يتردّد في إلغاء حرفية الحكم ولو كان موضوع إجماع فقهي. من ذلك عدم التمسك بعدد الصلوات وشروطها التي لم ترد في القرآن الكريم، وعدم تحديد مقادير للزكاة، والاختيار بين الصوم والإنفاق، ونبذ شعيرة الرجم في الحج. وكذا الشأن بالنسبة إلى العقوبات البدنية وحدّ الردة أو أحكام الربا وأحكام الأسرة. . . التي تندرج كلها ـ حسب الشرفي ـ في سياق تاريخي واجتماعي لم يعد قائماً.

وبالنسبة إليه لم ترد الرسالة أن تقف بالإنسان عند حد معين لا يتجاوزه، بل أرادت «أن تفتح للإنسان آفاقاً رحبة وتحمله المسؤولية كاملة في كيفية العبادة وفي تنظيم شؤون الحياة كلها وهو حر لا رقيب عليه سوى ضميره».

إنّ رسالة الإسلام وإن تكيفت مع معطيات الواقع الذي ظهرت فيه، إلا أنها كانت «سابقة على عصرها»، ويتعين على المسلمين اليوم أن يكيّفوها مع واقعهم المعاصر، فيعطوا الأولوية للرسالة على صياغاتها التاريخية.

إن المطلوب هو تجاوز الإسلام التاريخي الذي كان حصيلة عملية «مأسسة» طويلة، أخذت شكل علوم وتشكيلات معرفية لا

تزال متحكمة في العقل الإسلامي (الفقه وأصوله وعلوم الحديث والتفسير والكلام والتصوّف. . .).

ولئن كان الشرفي قدّم في كتبه مجرّد تصوّر نظري ومنهجي لمشروعه الفكري، إلا أن تلامذته في الجامعة التونسية سعوا إلى تطبيقه في دراسات أكاديمية حظيت باهتمام كبير في الآونة الأخيرة.

■ المصادر

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦.

الإسلام والحداثة. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠.

الإسلام بين الرسالة والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

لبنات. تونس: دار الجنوب، ١٩٩٤.

عبد الوهاب بوحديبة

(ولد عام ١٩٣٢)

مفكر تونسي، درس الفلسفة وعلم الاجتماع. أستاذ في جامعة تونس، ورئيس أكاديمية «بيت الحكمة».

من كتبه: **الجنسانية في الإسلام؛ لأفهم؛ الإنسان في الإسلام.**

على الرغم من أن بوحديبة انتهى إلى التخصّص في العلوم الاجتماعية، إلا أنه ظل وفياً للفكر الفلسفي الذي درسه على أبرز فلاسفة فرنسا ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبصفة خاصة الفيلسوف الكبير بول ريكور الذي ربطته به صلة حميمة لم تنقطع إلا برحيل أستاذه.

وما يجمع بين الأستاذ وتلميذه أمران أساسيان: انفتاح الفلسفة على العلوم الإنسانية، وتجذّر عميق في التجربة الإيمانية.

عُرف بوحديبة بأطروحته الشهيرة حول «الجنسانية الإسلامية» التي نشرت بالفرنسية عام ١٩٧٥ وترجمت إلى أغلب اللغات العالمية الأساسية. وقد بدت أوانها نقطة تحوّل كبير في الدراسات الاجتماعية حول الإسلام، سواء في منهجها (المنهج الفينومينولوجي الاجتماعي) أو في النتائج التي توصلت إليها بإبراز أن الإسلام،

على عكس الصورة السائدة، لم ينظر إلى الجنس نظرة سلبية، بل نظر إليه بايجابية قوية، من حيث هو موضوع يتصل بالنظرة القرآنية للإنسان والخلق.

يوضح بوحديبة هذا الرأي بقوله:

«ترتدي الممارسة القرآنية للمسألة الجنسية إذاً مهابة لا حد لها. فهي الحياة منقولة، وهي الوجود مضاعفاً، وهي الخلق مؤبداً. والوظيفة الجنسية هي في ذاتها وظيفة مقدّسة. إنها إحدى الآيات التي بها تعرف مقدرة الله، وقبول المرء لجنسه يعني قبوله أن يكون الله شاهداً. وكذلك تصبح العلاقة بين الجنسين موضوع اهتمام خاص من جانب القرآن. فهي التي ينبغي أن تضبط بهدف استخدامها استخداماً جنسياً. ولم يضع القرآن قيوداً عليها هي بالذات، بل إنه نظم استخدامها فحسب».

ومن الجلي، أن هذه الأطروحة قد غيّرت اتجاه المباحث الاجتماعية والنفسية حول المسألة الجنسية في المجتمعات الإسلامية، بعد أن كانت تهيمن عليها الأطروحات الفرويدية ـ الماركسية التي سادت في المشرق العربي (لدى الكاتبة المصرية نوال السعداوي خصوصاً).

اهتم بوحديبة إلى جانب دراساته الاجتماعية بالحوار الإسلامي ـ المسيحي، وأشرف على تنظيم عشرات اللقاءات العلمية حوله. ومن هذا المنظور تركزت أعماله الفكرية على إبراز «النزعة الإنسانية في الإسلام» في دراساته ومحاضراته التي جمعها في بعض كتبه الأخيرة.

وتتمحور هذه الدراسات حول مركزية «الغيرية»؛ أي النظرة الاختلافية المتسامحة في الإسلام.

فالغيرية هي أساس نظرة الإسلام إلى الآخر، وهي مبدأ أصيل

في الدين الحنيف. وقد عرفت المجتمعات الإسلامية أربعة أنواع من الغيرية:

- الغيرية المطلقة المتسامية (علاقة الإنسان بالله).
- غيرية الغيب (حوار الإنسان مع عالم الحوار وأهل الغيب).
- الغيرية في الأخوة (الحياة مع الجماعة ووحدة الشعور).
- الغيرية الحركية «بواسطة المفاضلات النشيطة وهي التي تنظم علاقاتنا مع الإنسان بكاملها».

إن هذه الأبعاد الأربعة تعبر عمّا يسم المجتمع المسلم من طابع اختلافي تعدّدي، مستمد من التصورات الإسلامية الأصيلة للإنسان.

إنّ الإنسية في الإسلام تتحدّد بحسب بوحديبة في ثلاثة أبعاد: تاريخية وأخلاقية وأنطولوجية. فالإنسان هو في آن واحد موضوع دراسة وتفكير في علاقته مع المحيط الأرضي المباشر ومع المطلق (الأنثروبولوجيا كأحد مقومات المشروع الإسلامي) وإطار اهتمام في شموليته وتنوعه من حيث هو كائن مكرم يستمد شرفه من الخلق الإلهي (الإنسان المسلم كوارث للجنس البشري وحارس لتراثه) وكائن قادر صانع لمصيره، مؤهل للتكليف والأمانة.

والإنسان من المنظور الإسلامي كائن حر، متروك لإرادته، لا يتدخل الله مباشرة في مصيره. وإذا كان الخلق الأصلي لله، فإن الإنسان «يخلق مآله الخاص مجدداً». والعلاقة بين الله والإنسان تتم من خلال واسطتين: «الوحي الأصيل البديع الذي أبداه تلاحق الأنبياء، والواسطة «الداخلية الفردية للعقل المشاع في كل شخص بشري من جهة أخرى».

وقد حافظ الإسلام على وحدة العقل والشرع وتكاملهما، من

منظور وحدة الحقيقة وتنوّع مناهجها، انسجاماً مع الإنسية الإسلامية التي تعتبر الإنسان «غاية الوجود وعاملاً فعالاً في تاريخه الذاتي، وبذلك يجعل نفسه في وفاق مع الله».

ويبين بوحديبة كيف أن هذه النزعة الإنسية قد وجدت التعبير الأسمى عنها في التجربة الصوفية التي تجسد المبدأين الأساسيين في هذه الإنسية، وهما: الاتصالية مع الذات وتجربة الاستخلاف (مفهوم الإنسان الكامل).

ينطلق بوحديبة من نزعته الإنسانية الإسلامية من النظر النقدي في أوضاع المجتمعات الإسلامية، وفي واقع المجتمعات الغربية التي تعاني «انحرافات» الحداثة وما بعد الحداثة. كما ينطلق منها في أبحاثه الاجتماعية الميدانية المؤطرة دوماً بهمّ فلسفي أصيل.

■ المصادر

الإنسان في الإسلام. تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٧.

الجنسانية في الإسلام. تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٠.

القصد في الغيرية: بحث حول التجارب العربية الإسلامية. صفاقس: مطبعة سوجيك، ١٩٩٨.

لأفهم: جدليات المجتمع والثقافة والدين. تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٠.

عبد الوهاب المسيري
(١٩٣٨ ــ ٢٠٠٨)

مفكر، وناقد أدبي، وباحث اجتماعي مصري.

من كتبه: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**؛ **نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني**؛ **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**؛ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (٨ مج)؛ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (٢ مج).

يتمحور إنتاج المسيري الغزير حول مجموعتين من الأعمال:

ـ الدراسات العديدة حول الصهيونية التي استأثرت باهتمام واسع من لدن المسيري، وقد أصبحت مرجعاً رئيسياً في الدراسات العربية حول اليهودية والأيديولوجيا الصهيونية التي نظر إليها كشكل من أشكال النازية.

ـ الدراسات حول العلمانية التي شكلت محور رؤيته للحداثة الغربية في أبعادها الفكرية والمجتمعية المتنوعة.

وليست المجموعتان بالمنفصلتين، بل ترتبطان من منظور مفهوم «التحيّز المعرفي» الذي شكل الإسهام النظري الرئيسي للمسيري في حقل الدراسات الاجتماعية، منذ انتقاله من الأرضية الماركسية إلى

الخطاب الإسلامي الذي أصبح من أهم رموزه الجديدة، ومن المساهمين الأساسيين في بلورة خط «أسلمة المعرفة» الذي شكل المشروع النظري والمنهجي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن (سرد المسيري هذا التحوّل في سيرته الذاتية الصادرة عام ٢٠٠١ بعنوان **رحلتي الفكرية**).

إنّ الزاوية التي يعالج منها المسيري الصهيونية ليست هي الزاوية التقليدية في الفكر السياسي العربي (الصهيونية كمخطط استعماري من أجل مصالح استراتيجية واقتصادية في المنطقة العربية)، وإنما باعتبارها وليدة النازية التي هي التعبير الأقصى عن النزعة المادية العلمانية للحضارة الغربية في بعدها العدواني «الإمبريالي» الملازم لها.

يوضح المسيري هذا الرأي في كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** (صدر عام ١٩٩٧) بقوله: «ثمة عناصر تسم التشكيل الحضاري الغربي الحديث جعلت الإبادة احتمالاً كامناً فيه وليست مجرد مسألة عرضية، وولدت داخله استعداداً للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادتها بشكل منظم ومخطط. وتحققت هذه الإمكانية بشكل غير متبلور في لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل في اللحظة النازية النماذجية. وقد قام الإنسان الغربي بعملية الإبادة النازية لا على الرغم من حضارته الغربية وحداثته، بل بسببها».

إن خصوصية الإبادة النازية لا تتمثل إذاً في فظائعها، وإنما في حداثتها ومنهجيتها. بيد أنها تندرج في المنطق الناظم للحضارة الغربية: العلم المجرد من القيمة، و«الترشيد» المتزايد، والنظرة الداروينية العرقية للإنسان.

إنّ الصهيونية تتماثل مع النازية في الخلفية المرجعية الحضارية ذاتها: القومية العضوية (التركيز على روابط الدم والأرض) النظريات العرقية، تقديس الدولة، النزعة الداروينية التشوية.. وقد تعاونت الحركتان ـ على عدائهما ـ من أجل الهدف ذاته الذي هو تهجير اليهود إلى فلسطين وإخراجهم من المجتمعات التي كانوا مندمجين فيها.

ويجمل المسيري جميع هذه الخصائص الفكرية للنموذج الحضاري الغربي في مفهومه للعلمانية الشاملة (موضوع كتابه الرئيسي **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** الصادر عام ٢٠٠٢).

يرفض المسيري جميع التعريفات الغربية والعربية السائدة للعلمانية، معتبراً أنها في مفهومها الشامل: «رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه... وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكل الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فترد العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ طبيعي/ مادي واحد».

يطلق المسيري على هذه الرؤية الحضارية الغربية المتجسدة في العلمانية «الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية المادية» التي يرجعها إلى عوامل تاريخية ولاهوتية متعددة (هيمنة الدولة العرقية المتجانسة، الوثنية المادية والتجسد المسيحي).

ويقف المسيري أيضاً عند مفهوم «الترشيد» الذي بلوره ماكس فيبر في تفسيره للظاهرة العلمانية (عادة ما يترجم مفهوم Rationalization الفيبري بالعقلنة)، مفسراً إياه بعبارة «فرض النماذج الواحدية الأحادية». فالميزة الأساسية لظاهرة الترشيد هي المقاربة الوضعية للقوانين والتشريعات المستقلة عن «المواقف الإنسانية

المتغيرة والمتعينة». إنها حركية تقود إلى إلغاء الإنسانية من خلال عملية تجريدية وتفكيكية يستبطنها الإنسان الغربي الذي «أصبح قادراً على تجريد ذاته، وإنكارها والانسلاخ منها، والنظر إليها بشكل موضوعي محايد، وحوسلتها في خدمة المرجعية الواحدية المادية».

وقد أسهمت العلوم الإنسانية التي قامت على نموذج العلوم الطبيعية في توطيد هذا الاتجاه وتكريسه، بالقطيعة مع كل المضامين الأخلاقية والإنسانية.

فالعلمانية إذاً لا تعني الفصل بين الدين والدولة، وإنما نزع القداسة عن الطبيعة والمجتمع؛ أي فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن العالم. فقد لا تتخذ العلمانية شكلاً إلحادياً معلناً وصريحاً، «لكنها على المستوى النماذجي الفعال، ومستوى المرجعية النهائية، تستبعد الإله وأية مطلقات أو ثوابت، من عملية الحصول على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية. كما أنها في نهاية المطاف تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وحدّة، وتنكر عليه مركزيته وحريته».

ويذهب المسيري إلى أن العلمانية الشاملة والإمبريالية متلازمتان، بالنظر إلى تصورهما المادي الطبيعي والنفعي للإنسان. فالعلمانية الشاملة هي الرؤية والإمبريالية هي الممارسة. وللإمبريالية شكلان: شكل **داخلي** هو الدولة العلمانية «الرشيدة» الشمولية التي تحولت إلى نمط من «الإمبريالية النفسية»، وشكل **خارجي** هو الاستعمار في ضربيه الاستيطاني التقليدي والاستغلالي الجديد (النظام العالمي الجديد).

وقد سعى المسيري في عمله الضخم حول «التحيّز» إلى بلورة

فكرة علوم إنسانية أصيلة تستلهم الرؤية الإسلامية في الكون والحياة، في سياق مطلب استراتيجية نظرية مستقلة تقطع الصلة مع الإنسانيات الغربية الصادرة عن الرؤية العلمانية الشاملة.

■ المصادر

إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. ٧ ج.

رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة. تقديم محمد حسنين هيكل. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢. ٢ ج.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧. ٧ ج.

علي أومليل
(ولد عام ١٩٤٠)

مفكر مغربي. وهو أستاذ الفلسفة في الجامعة المغربية.

من كتبه: **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون؛ الإصلاحية العربية والدولة الوطنية؛ في شرعية الاختلاف؛ السلطة الثقافة والسلطة السياسية.**

ذهب علي أومليل مسلكاً مغايراً لزملائه من روّاد الحقل الفلسفي في المغرب (الحبابي والجابري وطه عبد الرحمن) فلم يسع إلى بلورة مشروع فكري نسقي متحمور حول قراءة التراث أو التبشير بنزعة فلسفية جديدة، كما أنه لم يسلك نهج عبد الله العروي في نزعته التاريخانية التي انطلقت من قراءة ليبرالية للإرث الماركسي.

وعلى الرغم من أن أومليل كتب إحدى أهم الرسائل الجامعية حول ابن خلدون واهتم بالمباحث التراثية في كتبه اللاحقة، إلا أنه يحرص على الابتعاد عن القراءات التوظيفية أو التقويمية للتراث. يقول موضحاً علاقته بالتراث:

«أحاول أن اقرأ التراث، لكن ليس بعقل تراثي، بل بفكر

نقدي. ثم إني لا أعتبر التراث منجماً أستخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في العالم. إن إحياء التراث لكي نحيا به اليوم هو قضية التراث وليس قضيتي». ومن هنا كانت دراسة أومليل حول ابن خلدون متميزة في محاولتها البقاء في تاريخ الأفكار، بالبحث في المنظومة الخلدونية كنسق متمايز ومستقل عن مشاغل الفكر العربي الراهنة.

ينتهج أومليل المنهجية نفسها في قراءته لابن رشد (في كتاب **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**) رافضاً اعتباره لحظة تأسيسية جديدة في الفكر العربي (أطروحة الجابري). فنقده للمتكلمين بكونهم ناقصي العلم يستخدمون الطرق الجدلية في المعرفة، ويستأثرون بالوساطة بين النص المقدس والناس لا يمكن اعتباره «بروتستانتية مبكرة» لكونه ظل نخبوياً في موقفه التأويلي، حاصراً حق تفسير الدين بالفلاسفة الذين أحلهم محل الفقهاء. ويرى أومليل أن ابن رشد لم يستطع حسم ثنائية الفيلسوف والفقيه في مشروعه الفكري: تعايش الشخصان فيه، فلم يوظف منهجه الفلسفي لتطوير الفكر الديني، وفك العزلة عن الفكر الفلسفي.

إلى جانب الجبهة التراثية، يتناول أومليل تجربة «الإصلاحية العربية» من منظور نقدي. ويتناولها في جوانبها الفكرية والأيديولوجية.

يميّز أومليل في هذا الباب بين نموذجين متتاليين من الإصلاح يجمع بينهما ردة الفعل إزاء الهزيمة وغلبة الخصم: النموذج الإصلاحي قبل انهزام البلدان الإسلامية أمام أوروبا، والنموذج الحديث الذي انجر عن الوعي بالتفوق الأوروبي.

النموذج **الأول** يمثله مشروع الغزالي في **إحياء علوم الدين**،

متصوراً الإصلاح باعتباره إصلاح «خلل داخلي حلّ بالأمة وتفسير هذا الخلل بالخلاف، أي افتراق المسلمين فرقاً متصارعة، والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة. وطريق هذا كله يتمثل في نبذ التقليد والعودة للإسلام الأصل».

وهكذا لا نلمس عند الغزالي تساؤلاً حول تفوق الأجنبي، فالإسلام مكتف بذاته.

في النموذج **الثاني**، يدخل الغرب في التصوّر كبعد أساسي وكعنصر للمقارنة بالماضي. يرجع الإصلاحي الإسلامي الحديث الهزيمة والتأخر لأسباب مادية وتنظيمية، ويفسر التأخر الشرقي بطبيعة النظام السياسي الاستبدادي. يتساوى الليبرالي والسلفي في هذا التشخيص (إرجاع التخلف إلى طبيعة المؤسسة السياسية).

حاول الإصلاحيون الإسلاميون ترجمة مقولات التنوير والتحديث السياسي في القاموس الديني التراثي، بيد أن هذه المفاهيم الدينية المتعلقة بالتنظيم المدني والسياسي انتهت إلى الانفصال عن إطارها المرجعي الأصلي.

ويبيّن أومليل أن الإصلاحيين المسلمين المحدثين انتهوا لتدارك الغرب المنتصر إلى ضرورة إصلاح الدولة «على نحو تجزيئي»، بالتركيز على إصلاح الجيش وتوطيد الدولة، من دون العمل على قاعدتها المدنية (الارتباط بالمجتمع المدني)، فنمت بذرة التناقض بين الدولة والأمة (على عكس الدولة الأوروبية الحديثة التي هي دولة الأمة).

«إن الدعوة إلى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب، بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تقبل نظام المجتمع، من الممكن أن تؤدي إلى أي

شيء، بما في ذلك إقرار نظام فاشستي. إن تحديث نظام الدولة مطلب ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، إذ لا بد وأن ترتبط ارتباطاً حقيقياً بمجتمعها المدني، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية».

■ المصادر

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون. بيروت: معهد الإنماء العربي، [١٩٨١]. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)

السلطة الثقافية والسلطة السياسية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

في شرعية الاختلاف. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

تاريخي أو ربطه بواقع محدد، أو التعامل معه بطريقة سجالية جدلية لأنه مدعاة لقراءات متجددة، كما أن تناقضاته وهفواته فرصة لإعادة استكشافه في حركيته وثرائه. إنّ سر النص هو «أنه يخفي استراتيجيته ولا يفضي بكل مدلولاته... قوة كل نص هي في حجبه ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه وإحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه».

إنّ حرب الذي انشغل في كامل كتاباته بقراءة النصوص، يتحمل بوعي هذا الخط الفكري، ويعتبره الإمكانية المتاحة للفلسفة بعد نهاية عصر المنظومات الفلسفية الشاملة: الإطلالة الانطولوجية على النص اعترافاً «بأن للنص حقيقته المميزة وكينونته المستقلة»، وبأن الخطاب ميدان مستقل «لإنتاج معارف جديدة تحملنا على إعادة ترتيب علاقتنا بالمعرفة والحقيقة، بالفكر والقراءة، فضلاً عن النص ذاته».

من هنا تتبلور استراتيجية قراءة النص بالتمييز بين أبعاد ثلاثة هي: «التفسير» و«التأويل» و«التفكيك».

فالتفسير هو القراءة التي ترمي إلى «الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب». إنها الطريقة السائدة لدى أصحاب المذاهب العقدية والأيديولوجية، وتقوم على الشرح وتحرّي التطابق المستحيل مع مراد النص ومعناه الذي يتوهم أنه ثابت.

أما التأويل فهو «صرف اللفظ إلى معنى يحتمله». إنه خروج عن الدلالة المباشرة، به يتحقق الإبداع وإعادة التأسيس، بيد أن المشكلة هي توسيع النص بطريقة تفتحه على جميع المعاني والدلالات التي يريدها القارئ.

أما التفكيك فيقوم على «قطع الصلة مع المؤلف ومراده ومع المعنى واحتمالاته». فما يهمه ليس الدلالة «الأصلية» وإنما المسكوت عنه في الخطاب؛ أي ما يستبعده ولا يفصح عنه. فهو خط ملتزم ضد «سلطة النصوص» و«ديكتاتورية الحقيقة» وأحادية الهوية.

وكثيراً ما تتداخل هذه المناهج الثلاثة بوعي وبدون وعي. ولا يخفي علي حرب حضورها المتزامن في قراءاته، مع طغيان النهج التفكيكي الذي يختاره مسلكاً فكرياً، بل نمط حياة (كما في سيرته الفكرية التي أعطاها عنوان **خطاب الهوية**).

تلك هي المنهجية التي طبقها في قراءة الكثير من النصوص الفلسفية والصوفية والأدبية القديمة والحديثة، كما طبقها في نظرته إلى الإشكالات الفكرية المطروحة راهناً في الثقافة العربية كالتقدم والتأخر والعلمانية واللاهوتية والعلم والأسطورة (موضوع كتابه **لعبة المعنى**).

فبخصوص النصوص الفلسفية القديمة، تميّز علي حرب بقراءاته الجديدة للتصوّف الإسلامي مثل دراساته المبكرة حول «عقلانية الجنيد» ومذهب التأويل لدى ابن عربي (جمعها في كتابه **التأويل والحقيقة** الصادر عام ١٩٨٥). لقد رفض الرؤية الكلاسيكية للتصوف كنقيض للعقل، واعتبره «تعبيراً عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانية أن يتعقل ما يحصل ويحس ويرغب... فاندفع في أفق الوهم»، وليس من عقل دون وهم. فالتصوّف ليس مظهراً لعقل «مستقيل»، بل هو «أرض خصبة للحفر والتنقيب»، فاللامعقول هو المادة التي «يتغذى منها العقل ويشتغل عليها».

وبخصوص قراءته للفكر العربي، تناول علي حرب كافة

المشاريع الفكرية التحديثية ومشاريع نقد العقل العربي (الجابري، أركون، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، طه عبد الرحمن، صادق جلال العظم، محمد عمارة...)، معتبراً انها في كاملها انساقت وراء المنطلقات الإبستمولوجية والأيديولوجية، فتعاملت مع النصوص التراثية من منطق أحادية المعنى ومركزية الحقيقة، فانتهت إلى التلفيق والاختزال. وأضاعت فرصة إعادة اكتشاف هذه النصوص في ثرائها والتباسها وتعدد معانيها. وهكذا غلبت عليها المطامح النضالية والأهداف التنويرية الطموحة التي شكلت ما سماه علي حرب بـ **أوهام النخبة** (عنوان كتابه الصادر عام ١٩٩٦).

في هذا الكتاب ينعى نموذج «المثقف»، ويوجه سهام نقده اللاذعة إلى المثقفين العرب من دعاة الحرية والوحدة والاشتراكية والتقدم والعلمانية الذين يصفهم أنهم «كانوا قليلي الجدوى في مجريات الأحداث والأفكار. فتاريخ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع، يشهد على فشلهم وهامشيتهم... إنهم مارسوا أدوارهم التحريرية أو التنويرية بعقلية سحرية وبآليات طقوسية... فإذا النتيجة كل هذه التراجعات والانهيارات».

والمثقف «الرسولي» الذي ينعته بالنرجسية والطوبائية «لا يحسن سوى الخراب والدمار بثوابته المطلقة وأقانيمه المقدسة». ولا عبرة بخصوصيته الأيديولوجية ولونه السياسي، إنه يفكر ـ بغض النظر عن الشعار الذي يرفع ـ بالأسلوب الشمولي الأصولي الطهراني نفسه، فلا يحصد إلا الفشل والهزيمة.

تلك هي النغمة النقدية المتصاعدة في فكر علي حرب الذي خصص غالبية نصوصه الأخيرة لنقد «مصائر المشروع الثقافي العربي» بالتركيز دوماً على ثنائية «الأختام الأصولية» و«الشعائر التقدمية».

■ المصادر

الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

أوهام النخبة أو نقد المثقف. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

خطاب الهوية: سيرة فكرية. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦.

الفكر والحدث: حوارات ومحاور. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧.

الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

النص والحقيقة: نقد الحقيقة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

النص والحقيقة: نقد النص. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣. ٣ج.

فهمي جدعان
(ولد عام ١٩٤٠)

مفكر أردني (من مواليد فلسطين)، درس الفلسفة في فرنسا. ومارس التدريس الجامعي في الأردن وسلطنة عمان والكويت...

من كتبه: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث؛ المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام؛ الطريق إلى المستقبل؛ في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين.**

بدأ فهمي جدعان مشروعه الفكري بأعمال أكاديمية كلاسيكية بالفرنسية في مجال قليل من ارتاده، هو مجال الدراسات الكلامية. تناول جدعان في أبحاثه الأولى (في نهاية الستينيات) موضوع خلق القرآن الكريم لدى المعتزلة بالرجوع إلى القاضي عبد الجبار في كتابه الموسوعي **المغني**، وتأثير الفلسفة الرواقية في الفكر الإسلامي.

بيد أن الكتاب الأول الذي عرفت الساحة العربية من خلاله

جدعان هو عمله الضخم **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**[1] (صدر سنة ١٩٧٩ وأعيدت طباعته مرات عديدة).

وقد اعتبر الكتاب في ذلك الوقت أنه سدّ ثغرة كبيرة في دراسة الفكر العربي الحديث. وتعرّض بالدقة والتفصيل لتيارات هذا الفكر، كما تتبع مساره وتحولاته، متقدماً على كتاب ألبرت حوراني الشهير **الفكر العربي في عصر النهضة** الذي كان تقريباً المرجع الوحيد في الموضوع.

إلا أن كتاب جدعان لم يكن مجرد عمل توثيقي وصفي للفكر العربي الحديث والمعاصر، بل وضع إطاراً نظرياً محكماً لمقاربة هذا الفكر، ما عكس بوادر الرؤية الفكرية التي دافع عنها جدعان في كتبه اللاحقة.

وقد تميز كتاب جدعان بأنه في تناوله لإشكالية التقدم رجع إلى جذورها التراثية البعيدة، متوقفاً عند التجربة الإسلامية الوسيطة في نظرة متكلميها وفقهائها ومؤرخيها لمسألة الزمن والتحول ومسار التغيّر والصيرورة.

وعلى عكس الصورة السائدة في الكثير من الكتابات العربية الرائجة، اعتبر جدعان أن النزعتين الحركية والجمودية تعايشتا في الفكر الإسلامي الوسيط : ففي الاتجاه الأول نذكر المعتزلة والأشاعرة والغزالي باعتبارهم «ممثلين لحركة إحياء قوية في الإسلام كافحت حركة مضادة قامت باسم الإسلام أيضاً وكانت تتجه

---

(١) صدرت الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة وبمدخل جديد عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠.

بأصحابها نحو الهاوية، تلك هي حركة الجمود والقسر التي وعدت المجتمع المسلم بمصير مظلم».

إلا أن النزعة الحركية لم تكن لها الغلبة، بل ارتبطت «بنخبة ضيقة جداً ولم تنتشر في المجتمع انتشاراً واسعاً واضحاً ومشخصاً»، إنها نخبة من الفلاسفة والمتكلمين المعزولين اجتماعياً، شكل خطابها ردة فعل «إما في أحضان المواقف الميتافيزيقية الخالصة أو نتيجة للقهر واليأس اللذين لا سبيل إلى علاجهما إلا في الواقع».

ويتناول جدعان تصورين تراثيين معبرين عن النظرة الإسلامية الوسيطة حول الزمن وفاعلية الإنسان فيه: تصور الماوردي الانعزالي الناقم على الدنيا الزاهد فيها، وتصور ابن خلدون الساعي لتفسير حركة التاريخ والتأثير الفاعل فيها.

«والذي لا شك فيه في كل الأحوال هو أن تجربتي الماوردي وابن خلدون تظلان، من زاوية التاريخ الثقافي والاجتماعي العام في الإسلام، أكثر التجارب السلفية دلالة من حيث الحقيقة أو المذهب من وجه، ومن حيث المنهج وطريق النظر من وجه آخر».

اتكأت التصوّرات السلفية الحديثة على تصور الماوردي لفاعلية الإنسان وحضوره على الأرض، واعتمد التحديثيون على مقاربة ابن خلدون العمرانية لتحديد علل الانحطاط وعلل التقدم.

بعد هذه التوطئة المهمة، يستعرض جدعان بالتفصيل اتجاهات ومقالات الفكر العربي الحديث وسياقاتها الاجتماعية.

وفي كتابه الثاني الرئيسي **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، يعود جدعان لاهتماماته الأصلية: المباحث

الكلامية الوسيطة، مستقصياً في دراسة شاملة خلفيات المحنة التي ارتبطت بخلق القران الكريم في القرن الثالث الهجري. وعلى عكس الصورة السائدة التي تعتبر المحنة مؤامرة اعتزالية ضد أهل السنّة من أجل فرض مذهبهم العقدي بالقوة، يبيّن جدعان من خلال حفر عميق في وثائق المرحلة زيف هذه المسلمة.

ويخلص جدعان من تتبع علاقة الخلفاء العباسيين بأعلام الاعتزال (من المنصور إلى الواثق): «فلم يكن أي من هؤلاء الخلفاء معتزلياً في أية صورة من الصور أو تحت أي ظرف من الظروف. ولقد كانت مجالسهم ومناظراتهم مفتوحة لجميع أهل الملل والفرق والنحل. وكان بعض المعتزلة بعض من كان يرتاد هذه المجالس ويشارك فيها. أما محنة خلق القرآن فليس بين أيدينا على الإطلاق ما يثبت دعوى القول إن المعتزلة ـ سواء كانوا «تقويين» أو «عمليين» ـ كانوا وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات «التفتيش» المتعلقة بها».

إنّ محنة خلق القرآن الكريم إذاً ليست أبداً موقفاً عقدياً رسمياً للدولة لأسباب دينية، وإنما هي وجه لما سماه جدعان «جدلية الديني والسياسي» في الإسلام التي هي الإطار التفسيري لكل تاريخ الإسلام. وقد خلص جدعان من تتبّع النصوص الفقهية والكلامية الوسيطة إلى بلورة تصوّر خاص به للمسألة الدينية ـ السياسية في الإسلام.

وبالنسبة إليه، يدخل السياسي في ماهية الدين «على وجه القوام الذاتي لا على وجه الإضافة من خارج». وإن كانت هذه العلاقة لا تفسر بالترابط العضوي بين الدين والسياسة في الإسلام (أي النظر إلى أن السلطة من مقوّمات الدين). بل إن شمولية الدين

في الإسلام اقتضت أن لا يتوقف عند المجال الخاص وحده، وإنما يتجاوزه إلى الفضاء الجماعي. من هنا حضور البعد السياسي الثابت في الحقل الديني، وإن كان لا يأخذ بالضرورة شكلاً سياسياً بعينه كدولة الخلافة أو الدولة السلطانية.

أما سبب المحنة فهو رفض السياسي أن تخضع سلطته لأي سلطة أخرى ولو كانت سلطة دينية. «والحقيقة أن الصراع بين «أهل الدين» وبين «أهل الدولة» في الإسلام كان أحد الأشكال الكبرى للصراع السياسي. وفي ملحمة (المحنة) لم يكن فرض القول بخلق القرآن وطلب «الإجابة» إلا «مسوغاً» أو «ذريعة» لتفجير الصراع، لا علة له أو سبباً».

أما الأعمال الأخيرة لجدعان (**الطريق إلى المستقبل**، **وفي الخلاص النهائي**)، فقد اتسمت بروح بنائية نقدية وطموح لتسديد حركة المشروع النهضوي العربي، والخروج به من تناقضاته المعيقة.

يقدّم جدعان تشخيصاً دقيقاً للاتجاهات الفكرية ـ الأيديولوجية العربية، مميزاً بين خطوط التباين الفاصلة بينها (داخل مكونات الاتجاه الواحد وما بين الاتجاهات الثلاثة).

يميّز داخل التيار الإسلامي بين التيار السياسي النضالي المتشدّد الرافع لمطلب تطبيق الشريعة في حرفيتها، والذي ينشد التغيير عن طريق الدولة المتسلطة مقاتلاً «الدولة الكافرة الجائرة» وإسلام المقاصد والرحمة والمصلحة.

يميز داخل التيار العلماني بين العلمانية الدوغمائية الإقصائية الرافضة للدين والعلمانية الحيادية المنفتحة التي تعتمد العقلانية المتصالحة مع القوى الأنثروبولوجية الأصيلة في الإنسان.

يميز داخل التيار الليبرالي، بين الليبرالية المتوحشة والليبرالية الإنسانية التي قادت حركية تحديث المجتمع العربي، وسعت لغرس الحريات وإقامة الانفتاح الديمقراطي. ويسجل جدعان التحوّلات الإيجابية في صياغات الخطاب الأيديولوجي العربي، ويراهن عليها في الوصول إلى خطاب عقلاني تحديثي منفتح وقادر على دفع المشروع النهضوي العربي.

■ المصادر

أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

الطريق إلى المستقبل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

مالك بن نبي
(١٩٠٥ ــ ١٩٧٣)

مفكر جزائري. مهندس، ومهتم بالدراسات الاجتماعية، وأحد رموز الحركة الإصلاحية في الجزائر. كتب غالب إنتاجه بالفرنسية، وترجمت كتبه إلى العربية.

من كتبه: **شروط النهضة؛ الظاهرة القرآنية؛ الفكرة الإفريقية الآسيوية؛ القضايا الكبرى؛ مشكلة الثقافة؛ ميلاد مجتمع.**

عندما أصدر مالك بن نبي كتاباته الأولى التي صاغ فيها نظريته حول «شروط النهضة» (في نهاية الأربعينيات)، كان الخطاب الإسلامي أوانها يتمحور حول مسلكين:

ـ المسلك النموقراطي (من الناموس أي المعايير والقوانين) الذي بلوره الجيل الأول من مدرسة الأخوان المسلمين وخصوصاً الفقيه والقاضي عبد القادر عودة (في كتبه **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، و**الإسلام وأوضاعنا السياسية**، و**التشريع الجنائي الإسلامي**). وهذا المسلك يتمحور حول مسألة الصياغة الإسلامية للتشريعات الناظمة للشأن الجماعي.

ـ مسلك المرجعية التصورية المستقلة لدى الأديب والناقد سيد

قطب، والذي تحول تدريجياً إلى مفهوم الحاكمية والعزلة الشعورية ورفض الحداثة كجاهلية جديدة.

وقد بدت كتابات بن نبي نشازاً في الحقل الإسلامي، ولم تنل أي تأثير يذكر في صفوف الجماعات السياسية المنظمة. في مقابل التعبئة السياسية كشكل من أشكال «النهوض الإسلامي»، اعتبر بن نبي أن المشروع النهضوي له إيقاعه الحضاري البطيء وزمنه الثقافي الذي يتجاوز المعطى السياسي الآني. وفي مقابل أطروحة الخصوصية والتميّز ومحاربة «الغزو الثقافي» تبنّى بن نبي خط تحالف ثقافات وأمم الجنوب (الفكرة الآفروآسيوية) إدارة لصراع دولي اعتبره استراتيجياً وليس دينياً. تحمّس بن نبي لكتلة باندونغ، ورأى فيها تجسيداً لفكرة انتماء الفضاء الإسلامي للدائرة الآسيوية الشرقية، منتبهاً إلى المكانة المستقبلية الواعدة لهذا المجال (كتاب **الفكرة الإفريقية الآسيوية** الصادر عام ١٩٥٦).

وفي السياق ذاته، طالب بإنشاء تكتل واسع على غرار «الكومنولث» الجامع بين المستعمرات البريطانية السابقة. واعتبر أن محور «طنجة ـ جكارتا» قادر على أن يشكل مركز قوة هاماً في المنظومة الاستراتيجية العالمية، ما ينم عن حس جيوسياسي ثاقب يتميز بالواقعية والعملية، في مقابل الطوبائيات الأيديولوجية السائدة أوانها (كتاب **فكرة كومنولث إسلامي** الصادر عام ١٩٥٨).

والحضارة بالنسبة إليه مفهوم كوني يتجاوز الخصوصيات الدينية، ولها قانون كلي يصوغه على شكل معادلة كيميائية:

«حضارة = إنسان + تراب + وقت». ويوضح هذه المعادلة بقوله:

«إن مشكلة الحضارة تتحلل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا

يكون ذلك بأن نكدس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها».

ويعتبر بن نبي أن العامل الديني هو الذي «يؤثر» في مزج هذه العناصر في ما بينها، بيد أنه يأخذ الدين هنا بمعناه الأنثروبولوجي الواسع أي العلاقة بالمقدس المؤسس:

«فالحضارة لا تنبعث ـ كما هو ملاحظ ـ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها. . . فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي ـ على الأقل ـ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيداً عن حقبته، إذ حيثما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها».

وليس للإسلام أي خصوصية في المبدأ، بل جميع الحضارات لها إمكانيات نهوض ذاتية منسجمة مع خصوصياتها العقدية والتاريخية. ومن الواضح أن بن نبي يستند في هذه الأطروحة لآراء شبنغلر وتوينبي. . والحلول التي يقدمها بن نبي لمشكلات النهوض الإسلامي ليست دينية، وإنما تنحصر في الإصلاحات الثقافية والاجتماعية والمؤسسية، وإعادة بناء شخصية الإنسان المسلم.

إنّ حل مشكلة الإنسان يكون في عناصر ثلاثة أساسية هي: «توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال». وحل مشكل الأرض يكون بغرس قيم العمل والعمل الاستراتيجي للإصلاح الزراعي واستخدام الموارد المتاحة وحسن استغلالها. وحل مشكل الوقت باستبدال زمنية

العدم والتلاشي بزمنية الفعل والنشاط والتوجه المستقبلي.

الحضارة من منظور بن نبي قيم كونية ومسار إنساني موضوعي (سنن إلهية لا تتغير) مفتوح لمختلف الأمم من منطلق خصوصياتها: «إن من الواجب ألا توقفنا أخطاؤنا عن السير الحثيث نحو الحضارة الأصيلة، توقفنا خشية السخرية أو الكوارث، فإن الحياة تدعوننا أن نسير دائماً إلى أمام... حتى نرى أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة ولا مظاهر خلابة وليست الشيء الوحيد، بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانية».

من هذا المنظور، اعتبر مالك بن نبي أن التعلل في التخلف والانحطاط بالمسؤولية الاستعمارية مجرد حيلة زائفة لتبرير الوضع المختل الذي أدى إلى الاستعمار. ومن هنا إبداعه لمفهوم «القابلية للاستعمار»، فالشعوب المستعمرة هي التي وصلت أوضاعها الاجتماعية والثقافية إلى مرحلة أصبحت فيها جاهزة للاختراق والاحتلال وتكبيل الإرادة: «إن الاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا أنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف، فسخّرنا لما يريد، كصواريخ موجهة، يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا».

وقد دشن مالك بن نبي من ناحية أخرى مسلكاً جديداً في تفسير القرآن الكريم وتأويله في كتابه **الظاهرة القرآنية** (صدر سنة ١٩٤٦) الذي قدم فيه في الآن ذاته بوادر نهج تجديدي للدراسات الكلامية.

يطرح بن نبي في الكتاب المذكور رؤية جديدة للإعجاز

القرآني خارج المناهج البيانية والأسلوبية التي هيمنت على الدراسات القرآنية القديمة، وفي مقابل الأطروحات الاستشراقية التي نفذت إلى الفكر العربي أوانها عن طريق المناهج الشكية الديكارتية (طه حسين).

يقوم منهج بن نبي على المقاربة الاجتماعية، بمعنى أنه «منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية، وهو منهج يحقق من الناحية العلمية هدفاً مزدوجاً هو:

- أنه يتيح للشباب المسلم فرصة التأمل الناضج في الدين.
- أنه يقترح إصلاحاً مناسباً للمنهج القديم في تفسير القرآن الكريم».

كما أن هذا المنهج يشكل محوراً أساسياً من مشروعه الإصلاحي، باعتبار أن النص القرآني هو الدعامة المرجعية لسلوك المسلم، وباستثماره يتم العمل على تغيير وجهة المجتمع المسلم والنهوض به.

■ المصادر

شروط النهضة. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

الظاهرة القرآنية. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

الفكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

القضايا الكبرى. دمشق: دار الفكر، ١٩٩١.

ميلاد مجتمع. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٤.

محمد أركون

(ولد ١٩٣٨)

مفكر من أصل جزائري، درس في فرنسا، وعمل أستاذاً للإسلاميات في جامعة السوربون.

له إنتاج غزير في الإسلاميات. كتب باللغة الفرنسية، وترجم الكثير منها إلى العربية.

من أهم كتبه: **الفكر العربي**؛ **تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي**؛ **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**؛ **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**؛ **قضايا في نقد العقل الديني**.

يصنف أركون أعماله ـ من دون تمييز ـ في إطارين نظريين هما «الإسلاميات المطبقة» و«نقد العقل الإسلامي». وتحيل العبارتان إلى سياقين منهجيين متباينين:

إنّ عبارة «الإسلاميات المطبقة» مستمدة من مفهوم «العقلانية المطبقة» الذي بلوره مؤرخ العلم الفرنسي غاستون باشلار في حقل الإبستمولوجيا (أي الفكر العلمي)، واستخدمه عالم الأنثروبولوجيا جورج بتستيد في كتابه **الأنثروبولوجيا المطبقة**. أما مقولة «نقد العقل الإسلامي» فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط **نقد العقل الخالص**.

تحمل العبارة **الأولى** طموح أركون لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة على النص الإسلامي. وتحمل العبارة **الثانية** طموحاً أوسع بتمديد تركة «الإصلاح الديني» والتأويلية النقدية إلى التقليد الإسلامي على غرار ما حدث في التقليدين اليهودي والمسيحي، وصولاً إلى غاية علمنة المجتمع الإسلامي وتنويره.

أما «الإسلاميات المطبقة» فيعرّفها بأنها «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية».

ومن هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النص القرآني، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية. وتتلخص في إخضاع القرآن الكريم «لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه».

الإسلاميات المطبقة إذاً هي ممارسة تتطلب تعدّد التخصصات، وتفترض اشتراك جهود الدارسين، وهو ما دأب أركون على الدعوة إليه باعتباره أمراً يقتضيه تعدد الحقول المعرفية في مشروع «الإسلاميات المطبقة» التي تغطي مباحث عديدة يجملها أركون في ما يلي:

- القرآن وتجربة المدينة.
- جيل الصحابة.
- رهانات الصراع من أجل الخلافة أو الإمامة.
- السنّة والتسنن.
- أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.
- مكانة الفلسفة المعرفية وآفاقها.

- العقل في العلوم العقلية.
- العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية.
- العقل والخيال في الشعر.
- الأسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية.
- المعرفة المدرسية والمعرف التطبيقية أو التجريبية.
- العقل الوضعي والنهضة.
- العقل، المخيال الاجتماعي والثورات.
- رهانات العقلانية وتحوّلات المعنى.

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية محدودة، من دون تقديم نسق موحد يجمعها. ويرى أركون أن تحقيق هذه الخطة يتم عبر إزاحة مسلّمات «الإسلاميات الأرثوذكسية»؛ أي التقليد الإسلامي الوسيط الذي لا يزال هو مرجعية مسالك النظر القائمة عند عموم المسلمين. وأساس هذه المسلمات ـ بالنسبة إلى أركون ـ هي أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الأخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» الخارقة التي تنقل عجائب أمورهم.

إنها مسلّمات «التراث الإسلامي الكلي» (أي التقليد الجماعي المشترك بين المسلمين) التي تؤدي بحسب أركون وظيفة أيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية الذي يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامي.

ولتجاوز هذه «العوائق» الأرثوذكسية، يقترح أركون مقاربة ثلاثية تجمع بين مكوّنات متعددة وحقول معرفية متنوعة:

ـ **المقاربة السيمائية اللغوية**: التي يعني بها الأدوات اللسانية الحديثة ومباحث الدلالة والمعنى المتفرعة عنها. فالسؤال هنا هو سؤال إنتاج المعنى وظروف تشكل الدلالات وشروط التخاطب وسياقات تلقي الخطاب.

ـ **المقاربة التاريخية أو السوسيولوجية**: التي تستخدم تاريخ الأفكار في رصده لتاريخية العمليات الثقافية، فتنظر إلى النص الديني في سياق «تشكله» الاجتماعي بعيداً عن «الرؤية الدينية للتاريخ» القائمة على الأسانيد والروايات ومنطق الإيمان الغيبي. كما تستخدم هذه المقاربة السوسيولوجيا الثقافية التي ترصد العلاقة بين النص والفئات المتلقية له، وتبين العلاقة المركبة بين الملفوظات وسياقات تأويلها العملية.

ـ **الموقف الثيولوجي** (أي اللاهوتي) بإخضاع المباحث الكلامية لمعطيات الأنثروبولوجيا الدينية وعلم نفس المعرفة، للوقوف على خلفيات الإيمان وأسبابه في مستويات الشعور النفسي والمخيال الجماعي ومضامين الذاكرة.

وقد حاول أركون تطبيق هذه المنهجية على بعض سور القرآن الكريم (الفاتحة، الكهف..)، لكنه اكتفى إجمالاً بتقديم المقترحات المنهجية من دون تطبيقها إجرائياً.

أما عبارة «**نقد العقل الإسلامي**» فإن كانت برزت على يد أركون في المرحلة نفسها التي استخدم فيها الجابري مقولة «نقد العقل العربي»، إلا أنها لم تعنِ أكثر من الطموح الأنثروبولوجي التاريخي لدراسة الإسلام خارج مقاييس الإسلام التقليدي:

«إنه مشروع تاريخي وأنثروبولوجي في آن معاً، إنه يثير أسئلة أنثروبولوجية في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ولا يكتفي بمعلومات

التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والمخيال والضمير واللاشعور واللامعقول، والمعرفة القصصية والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية..».

فعبارة «نقد العقل الإسلامي» لا تترجم تحولاً في المقاربة، وإنما تعبر عن اتساع المشروع نفسه وشمولية رهاناته ومطامحه، بحيث يحمل أركون منهجه الأنثروبولوجي مضامين نظرية وتعبوية واسعة، فلا يكتفي بالأطروحات الأكاديمية المحايدة.

فهو من جهة مشروع نقدي للإسلاميات الكلاسيكية في تصوّرها لأصل ثابت وجوهر غير متغير للدين.

وهو من جهة أخرى نقد للأطروحات الاستشراقية التي تنطلق من التصوّر الجوهراني اللاتاريخي للإسلام.

وهو كذلك نقد جذري «للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب» الذي كان أساس شرعية إمبراطوريات حاكمة باسم الدين، في مقابل الديانات المحلية غير الرسالية.

ومن شأن نقد العقل الإسلامي أن يفسح في المجال أمام الحداثة والأنوار، باستيعاب «جملة الفتوحات اللاهوتية والعلمية والفلسفية التي حصلت في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وشكلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى». ويعني هنا حركة الإصلاح الديني والقطائع الإبستمولوجية المرتبطة بالثورة التقنية وميلاد العلم التجريبي، والحركة الفلسفية الممتدة من ديكارت إلى نيتشه.

وهو ينيط أيضاً باستراتيجية نقد العقل الإسلامي مهمة تهيئة

الأرضية للإصلاح الديمقراطي من خلال العمل الفكري والسياسي والاجتماعي «لإنجاز ديمقراطية ملائمة للأوضاع الخاصة بكل مجتمع وموفية في الوقت نفسه، مما يتوخاه عقل ما وراء الحداثة من إجماع شامل للناس».

وقد نتج عن هذا التصوّر الشمولي لمقاربة نقد العقل الإسلامي تأرجح بين منطق القطيعة والانفصال (مع التراث) انسياقاً مع التأويليات النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبة انسياقاً مع التأويليات الإنشائية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة).

إنّه من جهة يحرص على التمييز بين المفكر فيه واللامفكر فيه وما لا يمكن التفكير فيه داخل النسق الإسلامي، محدداً تخوماً سميكة بين «العقل اللاهوتي» والعقل الحديث، إلا أنه في الوقت نفسه يتحسر على التقليد الإنساني الوسيط الذي كانت تسود فيه حرية التفكير، ويذهب إلى إعادة الاعتبار لبعض المواقف التراثية كنظرية خلق القرآن الكريم لدى المعتزلة التي «ينبغي أن نحفر عنها أركيولوجياً وأن ننبشها من تحت الأرض ونذكر الناس بها. وكل ذلك من أجل أن نفتح ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ».

وفي الاتجاه نفسه، يدعو إلى قراءة حرّة ومفتوحة للنص القرآني في ما وراء التقليد التفسيري الوسيط الذي ينعته بأنه كان متأثراً بالفلسفة الأرسطية وما تقوم عليه من تصور منطقي واستدلالي للعقل.

ما يميّز القرآن الكريم هو أنه نص استعاري مجازي «لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون والمفسرون والكلاسيكيون في ما بعد لتلبية حاجات المجتمع المفهومة أوانها».

إن ما نريد أن نبيّنه هو أن أركون يوظف قاموساً إصطلاحياً معقداً ومتنوعاً ينتمي إلى حقول نظرية متعددة ومتعارضة أحياناً: التاريخ الحفري للأفكار، الجينالوجيا النتشوية (أي البحث عن أصل القيم وقيمة الأصول)، الدراسة اللسانية والسيمائية (الدلالية)، التأويلية الظاهراتية، مقولات التفكيك (لدى دريدا)... مدمجاً هذه المباحث المتنوعة في علمه الذي أطلق عليه «الإسلاميات المطبقة»، وأراده مقاربة نقدية للعقل الإسلامي بمضامين تنويرية وإصلاحية لها خلفية نضالية وتعبوية صريحة.

■ المصادر

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

قضايا في نقد العقل الديني. ترجمة وتحقيق هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.

القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

Humanisme et Islam: Combats et propositions. Paris: Vrin, 2006.

محمد باقر الصدر

(١٩٣٥ ــ ١٩٨٠)

مفكر عراقي. هو مرجع شيعي اشتغل بالموضوعات الفلسفية والاقتصادية. أعدم في عهد الرئيس العراقي السابق صدام حسين.

من كتبه: **فلسفتنا؛ اقتصادنا؛ البنك اللاربوي في الإسلام؛ الأسس المنطقية للاستقراء**..

يمثل محمد باقر الصدر حالة فريدة في الفكر العربي المعاصر، فهو درس في الحوزات العلمية بالنجف ولم يكن يقرأ باللغات الأجنبية، لكنّه أظهر حساً فلسفياً قوياً، واطلاعاً واسعاً على النصوص الفلسفية المترجمة إلى العربية، كما كان له اهتمام مكين بالأدبيات الاقتصادية.

تتوزع أعماله على جبهات ثلاث:

ـ الكتابات الفلسفية، وأهمها كتاباه: **فلسفتنا** الصادر عام ١٩٥٩ و**الأسس المنطقية للاستقراء** الصادر عام ١٩٧١.

ـ الكتابات الاقتصادية، وأهمها كتاباه: **البنك اللاربوي في الإسلام** (صدر في أواخر الستينيات) و**اقتصادنا** الصادر عام ١٩٧٢.

ـ الكتابات الإسلامية المختصة في الفقه وعلم الكلام والأصول، والتي من أهمها أعماله الأخيرة غير المكتملة في منهج تفسير القرآن الكريم وفي النظام الإسلامي للحكم.

وبخصوص الكتابات الفلسفية، نلاحظ أن الصدر ألف كتبه الأولى في سياق الصدام الفكري والأيديولوجي القائم أوانها مع الماركسية التي كانت مهيمنة على قطاع واسع من الثقافة العربية. ففي مدخل كتابه **فلسفتنا**، يبين بوضوح أن هدفه هو إبراز تفوّق التصوّرات الإسلامية على النهج الغربي برافديه الرأسمالي والشيوعي.

ويعالج الصدر في كتابه الفلسفي الرئيسي **فلسفتنا** نظريتي المعرفة والوجود في الفلسفات الغربية، مركزاً في الجانب **الأول** على موضوعات تقليدية في المباحث الفلسفية، مثل مصادر المعرفة، وإشكالية السببية، وعلاقة العقل بالتجربة، ومركزاً في الجانب **الثاني** على تصورات العالم لدى التيارات المثالية والتجريبية.

ولا يختلف كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء** عن هذا الاتجاه، حيث يعمل الصدر على تقديم نظرية جديدة في الاستقراء يثبت فيها يقينيته بالاستناد إلى حساب الاحتمالات، مقترحاً منهجاً جديداً في المعرفة مغايراً للأطروحات الأرسطية التي كانت سائدة في علم الكلام الشيعي سماه بالمذهب الذاتي للمعرفة، وأراده بديلاً عن المذهبين التجريبي والعقلي.

ويلاحظ إجمالاً، أن باقر الصدر ظل تقليدياً في مقاربته الفلسفية، محتفظاً بالتصوّرات الميتافيزيقية الكلاسيكية للعقل والمعرفة، على الرغم من الطاقة الذهنية الكبيرة والقدرة الفائقة على الصياغة التجريدية المفهومية.

أما الكتابات الاقتصادية، فتدخل في نطاق المحاولات التي

عرفها الفكر الإسلامي منذ الستينيات لصياغة اقتصاد إسلامي بديل عن المنهجين الرأسمالي والاشتراكي، فكان الصدر بذاك من أوائل الذين بلوروا خط «أسلمة المعرفة» الذي تطوّر لاحقاً في حقل الدراسات الإسلامية.

أما الكتابات الإسلامية، فنتوقف من بينها على مشروعه غير المكتمل لتقديم «تفسير موضوعي للقرآن الكريم» الذي بلور إطاره النظري في سنوات حياته الأخيرة.

يقدم الصدر مقاربته الموضوعية بتمييزها عن المنهج «التجزيئي» الذي يتعامل مع القرآن الكريم وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف. إنه منهج يسعى إلى تفسير غوامض الألفاظ مستعيناً بالأحاديث النبوية وعلوم البيان المساعدة. والمشكل الذي يؤدي إليه هذا المسلك هو «تأجيج التناقضات المذهبية العديدة في الحياة الإسلامية» بما يقوم عليه من نزعة حجاجية جدلية متعصبة للمذهب والطائفة.

أما المنهج الموضوعي فينطلق من الموضوع (العقدي أو الاجتماعي أو الكوني) لا النص الجزئي. إنه يسعى إلى إبراز النظرة الإسلامية للكون والمجتمع في سياقها النسقي الشامل، في حوار دائم مع القرآن الكريم إنصاتاً واستنطاقاً له لرصد جوابه الديناميكي الحي على الإشكالات التي تطرحها التجربة الإنسانية. وهكذا «يلتحم القرآن مع الواقع، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أن يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع».

كتب الصدر في آخر حياته نصوصاً بعنوان «الإسلام يقود الحياة» شكلت الإطار الدستوري والمرجعي للنظام السياسي الإيراني بعد سقوط الشاه.

■ المصادر

الأسس المنطقية للاستقراء. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦.

اقتصادنا. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٣.

البنك اللاربوي في الإسلام. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٥.

التفسير الموضوعي للقرآن الكريم. قم، إيران: مجمع الثقلين العلمي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

فلسفتنا. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٨.

محمد جابر الأنصاري

(ولد عام ١٩٣٩)

مفكر بحريني، درس في الجامعة الأميركية في بيروت. وهو أستاذ الدراسات العربية الإسلامية، ومستشار ملك البحرين للشؤون الثقافية.

من كتبه: **تكوين العرب السياسي وأزمة الدولة القطرية**؛ **العرب والسياسة: أين الخلل؟**؛ **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها**؛ **الفكر العربي وصراع الأضداد**.

يتمحور مشروع الأنصاري حول إشكالية أساسية استقطبت اهتماماته في كتاباته كلها، هي البحث في جذور التأزم السياسي العربي القريبة والبعيدة: خلفيات «العطل العميق» والإخفاق المتكرر و«الإجهاض» الدائم و«الرسوب» الاعتيادي.

يطرح الأنصاري هذا السؤال بعين عالم الاجتماع والمفكر السياسي وبعين رجل الدولة والسياسي الملتزم المسؤول الباحث عن الحلول الموضوعية.

يشرح الأنصاري هذا الإشكال بقوله: «لا بد من وقفة متأنية مع الجذور الاجتماعية التاريخية لأزمة الكيان العربي وأزمة العقل

العربي وأزمة الإنسان العربي، ولكي نحدد أيضاً مسؤولية الماضي عن أزمات الحاضر بما هو امتداد مؤثر في تكويننا الراهن».

إن الفرضية التي يدافع عنها الأنصاري في رصده للأسباب البنيوية والخلفيات العميقة لأزمة الاجتماع السياسي العربي تكمن في «الانقلابات الرعوية» المتكررة التي عصفت تاريخياً بالمجتمع المديني العربي الذي هو مركز التحضر فقضت على إمكانات الاستقرار السياسي، ولا تزال تعصف به مانعة نشوء مجتمع مدني حديث وقيام ديمقراطية حقيقية.

يبلور الأنصاري هذه النظرية في كتابه الأساسي **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية** (صدر عام ١٩٩٤). وبالرجوع إلى العديد من النصوص التاريخية والمراجع الدينية والسياسية يخلص إلى «أن تاريخ العرب والإسلام كان عبارة عن سباق تراجيدي خطير بين بناء حضاري وصراع انتحاري... بين بناء حضاري في الدين والعلم والعمران والفكر، والثقافة والفنون، وصراع انتحاري في السياسة والسلطة والدولة».

تكرّست منذ بدايات العصر الإسلامي الوسيط ثنائية الوحدة الحضارية العميقة المتجذرة والتشرذم السياسي الدائم. ولا يزال هذا التصدّع قائماً. من هنا يتضح أن الدائرتين الحضارية والسياسية لم تتقاطعا في التجربة التاريخية العربية (كما كان الشأن في الصين مثلاً).

ولم يستطع الفكر السياسي الإسلامي الوسيط بناء نظرية سياسية متناسقة ومتكاملة نظراً إلى هذا الوضع المفكك، كما لم تنشأ مؤسسات سياسية ضمن كيان الدولة القائمة باستثناء الخلافة وما تفرع عنها من دواوين إدارية وتنفيذية.

في سياق تفسير هذا الخلل «الأصلي» يبيّن الأنصاري أن الدولة

الإسلامية التاريخية نشأت في وسط قبلي وعشائري معاد لها. «لم تجد في الواقع العربي الذي انطلقت منه أسساً تدعمها في هذا الجانب العملي الفني التنظيمي المؤسسي من بناء الدولة. وذلك ما ظل مصدر إعاقة تاريخية لها». والواقع أنه لا يمكن بناء دولة مستقرة على مجرد الإقناع العقدي، بل لا بد لها من بناء مؤسسي مكين وراسخ.

تعرضت الدولة العربية لغزوات رعوية متتالية قضت على مراكزها الحضارية، وتركت آثاراً باقية من بينها:

- انتقال القبلية إلى صلب المجتمع المديني، بكل ما تعنيه من منطق صراع عصبي وفتنة أهلية.ففي مقابل التركيبة الإقطاعية في المجتمعات الزراعية الأوروبية واليابانية التي تنزع إلى تكوين الدولة، تؤدي القبيلة دوراً تفتيتياً تجزيئياً متزايداً.

- تقود الظاهرة القبلية إلى أشكال أخرى من التعددية غير الصحية كالاستقطاب الطائفي والمذهبي.

- التقطع واللااستمرار في مسار الحضارة العربية، حيث تمّ القضاء على أغلب تجارب الازدهار الحضاري العربي، فلم تتمكن من النمو الطبيعي والتراكم الإيجابي، ما يفسر عجز المجتمع العباسي المزدهر عن الانتقال من مجتمع تجاري غني إلى مجتمع صناعي رأسمالي.

وهكذا يتضح عجز المجتمع العربي الوسيط عن بناء «قوة التضامن الحضرية» أي القوى المدينية المنظمة القادرة على صيانة الاستقلال وإقامة السلطة الأهلية الحضرية. وذلك هو عمق العطب والخلل وسبب الانقلابات الرعوية المتكررة التي قوّضت المدنية العربية.

ويستخلص الأنصاري من هذه القراءة لتاريخ الحضارة الإسلامية «أن تجربة العربي في الدولة ـ من أي زاوية نظرنا إليها ـ كانت تجربة محدودة، متقطعة، غامضة، وأن علاقته بها عموماً غلب عليها السلب أكثر من الإيجاب».

لم تتغيّر الصورة مع الدولة القطرية الحديثة، وإن كان الأنصاري يعترف أنها أول دولة «محدَدة» في تاريخ العرب، أي أنها أول دولة «عضوية» تمتلك الوحدة السياسية. وعلى عكس الصورة السائدة بأن الاستعمار الغربي هو الذي جزّأ العالم العربي وفككه، يبين الأنصاري أن المنطقة العربية وإن كانت أجزاؤها تحس بنمط من الرابطة الوجدانية والمعنوية العامة، إلا أنها لم تكن موحدة. ولذا أمكن القول إن الدول القطرية الحديثة كانت في غالب الأحيان خطوة متقدمة تجاه التوحيد والاندماج بمقياس الوضع التاريخي السابق عليها.

ويستعرض الأنصاري تجارب قيام العديد من البلدان العربية الحالية لإبراز خلفيات قيام الدولة القطرية الحديثة، بتوحيد ودمج الكثير من المشيخات والوحدات الصغيرة المفككة.

والدولة القطرية وإن كانت خطوة متقدمة في اتجاه توحيد الأمة، ومسلكاً لبناء حالة سياسية مستقرة، إلا أن الأنصاري يرى أن هذه الدولة تعاني راهناً الخطر الانقسامي نفسه الذي عصف بتجارب الاجتماع السياسي العربي الوسيط.

والتحدي الكبير الذي يواجه الدولة القطرية هو القدرة على التوفيق بين مقتضيات بناء الدولة التي لا تزال مشروعاً وليداً ومقتضيات الحرية السياسية المندمجة في التركيبة العضوية للدولة والمتجذرة في الأرضية الاجتماعية.

ويلاحظ الأنصاري: «أن المجتمع المديني العربي، بأفكاره

ونظمه، يتعرض حالياً لاجتياح القوى الريفية بأيديولوجيتها الأصولية المتشدّدة، بعد أن تعرض لسيطرة العسكر في حقبة قريبة سابقة، وكأن التاريخ يعيد نفسه بالنسبة للمدينة العربية التي انتقلت من سيطرة البادية إلى سيطرة الريف».

وهكذا يعيد التاريخ نفسه، ويستمر التأزم السياسي العربي، المرتبط بثنائية الاجتماع المديني الهش والانقلابات الرعوية المتكررة.

أما المحور الثاني في فكر الأنصاري، فهو دراسة الفكر العربي الحديث والتحقيب لمسار تشكله، ما تناوله في عدة أعمال، أهمها كتابه **الفكر العربي وصراع الأضداد** الذي هو في أصله رسالة دكتوراه في الجامعة الأميركية في بيروت (نوقشت سنة ١٩٧٩).

والإشكالية التي يتناولها الأنصاري في هذا الكتاب هي «تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة». الصراع هنا هو الصدام بين الأصولية والعلمانية، والحسم المؤجل يتعلق بصلة الإسلام والغرب.

يعالج الأنصاري الفكر العربي في بعديه «الفلسفي» والأيديولوجي، مصنفاً إياه في نزعات ثلاث أطلق عليها «الجدلية المثلثة » للفكر العربي هي السلفية والعلمانية والتوفيقية، معتبراً أن السمة الغالبة على هذا الفكر هي التوفيقية والعجز عن حسم المتناقضات، ما يجعل التوفيقية المحدثة ـ التي لها أصول مرجعية قديمة ـ «أيديولوجية اللاحسم في الحياة العربية المعاصرة».

يطبّق الأنصاري هذه الأطروحة على تاريخ الفكر الإسلامي الوسيط، كما يطبقه على الفكر الإصلاحي الحديث والنزعات الأيديولوجية القومية (البعثية والناصرية).

وبخصوص السمة التوفيقية في الفلسفة الإسلامية الوسيطة،

يبيّن الأنصاري أن هذه الفلسفة حاولت منذ بدايتها «التوفيق بين الفلسفة والشريعة» من منطلق القول بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها انسياقاً مع التصوّرات الأفلوطينية المحدثة.

اعتمدت التوفيقية الكلاسيكية مبدأ التكافؤ والتوازن بين العنصرين اللذين تجمع بينهما، دفعاً للتعارض وتكريساً لمعيار الحقيقة الواحدة (كالجمع بين الوحي والعقل والحكمة والشريعة). بيد أن التوفيقية وإن حرصت على التصالح والانسجام، إلا أنها تعاني «توتراً خفياً» لا تعترف به. «فالمظاهر المختلفة في الحياة تلتقي في جوانب معينة وتفترق في جوانب أخرى» ولا يمكن تصوّر أن يكون هناك شيء يتعايش مع نقيضه «وإلا أصبحا شيئاً واحداً لا مظهرين مختلفين».

تعاني التوفيقية في منحى ثالث مأزقاً منهجياً قوامه التعارض بين مسلكين تجمع بينهما: المسلك الاستقرائي التحليلي العقلي والمسلك الإيماني التسليمي الباطني.

ويبيّن الأنصاري أن الفكر العربي الحديث احتفظ بالنزعة التوفيقية نفسها: بين الفلسفة والدين، بين الشريعة والقانون، بين القرآن والعلم، كما هيمنت هذه النزعة بالقوة نفسها في الخطاب القومي الأيديولوجي.

ويخلص الأنصاري إلى أن الفكر العربي أخفق في مشروعه الفلسفي، كما أخفق في مشروعه الأيديولوجي نظراً إلى طغيان النزعة التوفيقية.

«تقتضي الروح الحقيقية لمنزع التوفيق الأصيل أن يدرك المفكر جوهر النظامين اللذين يوفق بينهما، فينصب على إيجاد الانسجام بين المنطق المحوري لكل منهما حتى إذا تم التقريب بين روح

النظامين أصبح ممكناً بعدئذ إزالة التعارض وإقامة التوفيق بين فروعهما وأجزائهما».

ليست الأزمة في الفكرة التوفيقية ذاتها، وإنما في العجز عن الإقرار بالإشكالات والاضطراب المفاهيمي الناشئ عن هاجس التقريب والجمع. نتج من ذلك «أن فكرة محورية لم تسد المجتمع العربي وتحركه بوتيرة متصاعدة متواصلة. وكانت الصيغ التوفيقية المتتالية تنعقد وتنحل لتخلف وراءها سلسلة من التجارب المجهضة أو المبتورة التي لم تصل في مجموعها إلى ما يشبه النهضة الحقيقية الشاملة».

■ المصادر

تجديد النهضة باكتشاف الذات... ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطْرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

العرب والسياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٨.

الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص اللاحسم في الحياة العربية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦.

محمد الطالبي

(ولد عام ١٩٢١)

مفكر تونسي. مؤرخ وأستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية.

من كتبه: **عيال الله؛ أمة الوسط؛ ليطمئن قلبي**.

تتوزع أعمال الطالبي على ثلاثة محاور: البحث التاريخي المتخصّص (في التاريخ التونسي الوسيط)، وأدبيات الحوار الديني الذي يعد من أبرز رواده (بحكم اطلاعه الواسع على النصوص والكتابات اللاهوتية اليهودية والمسيحية)، والكتابات الفكرية التي تشكل مشروعه لتجديد الدين وإعادة قراءته وتأويله.

والإشكالية الأساسية التي ينطلق منها الطالبي في مشروعه الفكري هي إشكالية **تأويل النص الديني من منظور مقاصدي** يتجاوز حرفية اللفظ لاستكناه اتجاه التنزيل من دون التقيد بمرجعية التراث التفسيري والفقهي الوسيط، مع حصر مصدر التشريع في القرآن الكريم، والتعامل مع الحديث الشريف كنص شارح لا أصل ثان لأحكام الشرع.

ويشرح الطالبي منهجه المقاصدي في تأويل النص بقوله: «إن

القراءة المقاصدية ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الإتجاهي للنص، فهي قراءة في نفس الوقت تاريخية ـ أناسية ـ غائية، لا تقف بي عند حرفه ـ وما يقاس عليه ـ وإنما تسير بي في اتجاهه».

والأساس في هذه المقاربة هو موجهات النص واتجاهه؛ أي الغاية التي ينزع إليها والمقصد الذي يريده، وليس صورة أو شكل الحكم الذي قد يكون محكوماً بمعطيات تاريخية ضاغطة أو محددة.

وإذا كان من الصحيح أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، إلا أن تأويل هذا القول هو «أن الله يخاطب إنسان كل زمان ومكان في خطاب حي دائماً جديد، خطاب زمنه الحاضر أبداً. ولكنه يخاطب كائناً ذا عقل، منزلاً بالضرورة دائماً في التاريخ». وما دام التاريخ بطبعه متغيراً، لا توقف له، فإن فهم النص لا يتسنى إلا بالنظر إليه في حركيته ومرونته. من هنا يتسنى القول «إن البعد الإلهي للخطاب يتنزل في البعد الإنساني»، لا أن البعد الإنساني يعوض البعد الإلهي أو ينسخه.

ويطبق الطالبي هذا المنهج من أجل قراءة معاصرة للكثير من القضايا والإشكالات المطروحة راهناً في الساحة الإسلامية (في كتابيْه **عيال الله** و**أمة الوسط**).

من ذلك مثلاً مسألة «الحرية الدينية» التي يطرحها الفكر الإسلامي من منظور التسامح الذي تميز به الإسلام في العصور الوسيطة. يرى الطالبي أن مقصد الشريعة في ضوء التحدّيات المعاصرة يقتضي نقل حرية الدين من مفهوم التسامح إلى مفهوم الحق الإنساني الثابت، «لأن الحرية الدينية حق للشخص يجد سنده في نفس الوقت في العقل والاعتقاد، فليست الحرية الدينية إذاً مما سمح به سماحة، وإنما هي حق مستحق».

وهذا التصوّر الجديد للحرية الدينية هو الذي يترجم بقوة عقد

الأمانة بين الخالق والإنسان، كما أنه هو شرط الحياة الروحانية الحقيقة.

ويطبق الطالبي أيضاً هذا المنهج في تأويل الآيات المتعلقة بضرب الزوجة تأديباً[1]. فبالنسبة إليه، لا يمكن فهم هذا النص خارج سياقه الاجتماعي والتاريخي والنفسي. فحكم التأديب بالضرب نزل في سياق خصوصي (منع تفكك الأسرة المسلمة في مجتمع ذكوري)، فحوّله الأدب الفقهي الذكوري إلى حكم شرعي مطلق خارج السياق الزماني والمكاني. «فإذا كانت إباحة تأديب الزوجة بالضرب إباحة كراهية ـ «ولن يضرب خياركم» ـ خيراً في الظروف الخاصة التي فرضتها، فإننا نستخلص من كل ذلك أن غاية الشارع، وهو الله، ومقاصده القصوى تقتضي أن تزول هذه الإباحة بزوال الظروف التي أملتها».

إنه المسلك نفسه الذي يعتمده في النظر إلى مسألة تعدّد الزوجات وتغطية شعر المرأة وغيرها من الموضوعات المتعلقة بالمرأة والأسرة، متكئاً على فهمه المقاصدي وعلى تركة الفكر الإصلاحي التونسي (خير الدين التونسي والطاهر بن عاشور. . .).

بيد أن الطالبي يحرص على تمييز منهجه المقاصدي المتجذّر في التجربة الإيمانية والمتمسك بقدسية النص القرآني والمقاربات التفكيكية والنقدية لهذا النص التي تدخل في باب ما يسميه بـ «الانسلاخسلامية» (أي الانسلاخ من الإسلام).

---

(١) انظر: ﴿الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل اللّه بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصّالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ اللّه واللاّتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً إنّ اللّه كان عليّا كبيراً﴾ [القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٣٤].

وقد بلور الطالبي، (في كتابه **ليطمئن قلبي** الصادر عام ٢٠٠٧)، هذا المفهوم في سياق نقده لأعمال محمد أركون وعبد المجيد الشرفي التي اعتبر أنها تعبّر عن موقف مراوغ متخفٍ: «الانسلاخسلاميون يتقنعون بقناع الإسلام ويخادعون، وحيث ليس ذلك فضيلة، من واجبنا خلع القناع عن وجوههم، حتى نتصرف معهم بكل أخوة وعن كامل بصيرة، وحتى نجنب أهل القبلة الذين يرفضون الانضمام لصفوفهم تدليسهم. إن كل من يرفض أن يوجه وجهه نحو القبلة ليس من أمتنا، وليس عليه أن يملي علينا كيف نضطلع بالحداثة، وكيف نمارسها ونتعامل معها».

فالانسلاخسلامية تتميّز بأنها تؤسس للحداثة على أساس الانسلاخ من الإسلام بطرق ملتوية، تريد هدم الدين مع الظهور أحياناً في ثوب المجدد المصلح. من أجل ذلك يحوّل الانسلاخسلاميون الدين من مقوماته العقدية إلى مجرد هوية تاريخية مفروضة، بحيث يصير القرآن الكريم نصاً بشرياً يجب أن ترفع عنه القداسة، كما أنهم «نفاتيون» يرفضون كل المعتقدات والعبادات المتصلة بها.

ليس النقاش معهم متعلقاً بحرية العقيدة التي هي متوفرة لكل أحد اليوم، وإنما كان تخفيهم في انسلاخهم من الإسلام «من باب الكيد المبيت والتدليس المقصود، قصد نشر الانسلاخسلامية خلسة، بطرق التمويه والكذب والنفاق».

أما المحور الثالث المتعلق بالحوار الإسلامي مع الديانات الأخرى، فقد استأثر بجانب واسع من أعمال الطالبي الأكاديمية (باللغة الفرنسية أساساً)، كما شكل هماً أساسياً في كتاباته الأخيرة التي ذهب فيها إلى الرد على الخطاب المناوئ للإسلام في الأدبيات المسيحية الراهنة (بما فيها أدبيات البابا بنوا السادس عشر).

يبيّن الطالبي في هذا السياق أن الحوار بين الإسلام والديانات الأخرى يجب أن يقوم على أساس مفهوم الحرية الدينية، وأن يهدف إلى «خلق جو من التفاهم والتحاور بين الأديان الثلاثة المنحدرة من إبراهيم، نخرج به عن جو المجابهات والصدامات، وذلك لاعتقادي أن مسؤوليات المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة».

إلا أن الحوار ليس «نسياناً ولا سذاجة وحمقاً وجهلاً»، وإنما يتطلب الاطلاع الواسع واليقظة. فبعض الدوائر المسيحية تتبنى «الحوار الشص» (أي من أجل الاقتناص) خدمةً للتبشير. لذا توجب إخراج الحوار من دائرة نشر الدين، تكريساً للتوافق حول القيم الإنسانية والعقائد المشتركة في أفق التعددية والحرية واحترام الآخر.

■ المصادر

أمة الوسط : **الإسلام وتحديات المعاصرة**. تونس : سراس للنشر، ١٩٩٦.

عيال الله : **أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**. تونس : سراس للنشر، ١٩٩٢.

ليطمئن قلبي. تونس : سراس للنشر، ٢٠٠٧.

محمد عابد الجابري

(١٩٣٥ ـ ٢٠١٠)

مفكر مغربي. درس في كلية الآداب في الرباط، وعمل أستاذاً في الكلية نفسها، حيث أشرف على تخريج مجموعة هامة من المشتغلين بالفلسفة والدراسات الإسلامية.

أهم كتبه: سلسلة «نقد العقل العربي»: **تكوين العقل العربي**؛ **بنية العقل العربي**؛ **العقل السياسي العربي**؛ **العقل الأخلاقي العربي**.

يتمحور مشروع الجابري حول مفهوم «نقد العقل العربي» الذي أعطاه عنواناً لكتبه الأربعة الرئيسية. ويعني بهذا المفهوم النقد الإبستمولوجي للتراث العربي في مستويين: تكويني تاريخي ونسقي بنيوي، وفي حقول ثلاثة هي: المعرفة والسياسة والأخلاق. ولا يخفي الجابري أن الهدف من المشروع هو تأسيس «عصر تدوين جديد» ودفع المشروع النهضوي العربي.

ولتأسيس مشروعه، يقدم الجابري مدخلين نقديين، يخصص **أحدهما** لنقد «الخطاب العربي المعاصر» ويخصص **ثانيهما** لبلورة قراءته للتراث.

ففي كتابه **الخطاب العربي المعاصر**، أراد تقديم دراسة نقدية

إبستمولوجية للخطاب العربي المعاصر بأصنافه الأربعة: الخطاب النهضوي والخطاب السياسي والخطاب القومي والخطاب الفلسفي، موظفاً قاموساً نظرياً جديداً أوانها يجمع بين المفاهيم الإبستمولوجية التي كان قد عرضها بأسلوب مدرسي واضح في كتابه **مدخل إلى فلسفة العلوم** (صدر سنة ١٩٧٦) والأطروحات البنيوية والتفكيكية الراهنة والقراءات الماركسية الجديدة لنصوص ماركس (غرامشي وألتوسير).

وكان الكتاب في الحقيقة تصفية حساب قاسية مع الفكر العربي المعاصر بكل مقارباته واتجاهاته، مع تركيز خاص على الصنفين السائدين من الماركسية: الماركسية التاريخانية لدى عبد الله العروي، والماركسية التقليدية لدى طيب تيزيني وياسين الحافظ.

أما كتاب **نحن والتراث** فقد ضم دراسات الجابري الأولى في التراث، مع مقدمة نظرية شكلت نقطة تحوّل كبرى في مشروعه الفكري، بما بلورته من خطوات منهجية واضحة ومتناسقة لقراءة التراث العربي الإسلامي. ففي هذا الكتاب يوزع القراءات السائدة للتراث إلى ثلاثة اتجاهات:

ـ «**القراءة السلفية**»: التي تصدر عن فهم تراثي للتراث من منظور ديني للتاريخ. فهي إذاً قراءة أيديولوجية لا تاريخية.

ـ «**القراءة الليبرالية**»: التي تنظر إلى التراث من خلال «الحاضر الأوروبي»، فهي قراءة أورباوية النزعة، تشكل امتداداً للقراءات الاستشراقية القائمة على المناهج الفيللوجية (رد النصوص الإسلامية إلى أصول ومرجعيات دينية وثقافية خارجية).

ـ «**القراءة اليسارية**»: التي هي نوع من السلفية الماركسية، لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق، وإنما تستخدمه «كمنهج مطبق». إنها قراءة تعتمد ميكانيكياً مقاييس الصراع الطبقي، وتنظر

إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية كصراع دائم بين النزعتين المثالية والمادية.

وكما هو واضح، فإن معيار هذه المقاربة التصنيفية هو المعيار الأيديولوجي. ويخلص الجابري من عرض هذه القراءات الثلاث إلى إصدار حكم قاس تجاهها، فيتهمها باللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية، كما أنها لا يختلف جوهرياً بعضها عن بعض، من الناحية الإبستمولوجية باعتبارها قراءات «سلفية» تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة سواء كان الماضي العربي الإسلامي أو الماضي الأوروبي. فهي قراءات تعتمد نهج «قياس الغائب على الشاهد» طريقة في التفكير، وتلك هي الطريقة التي تحدد بنية العقل العربي كله منذ عصر التدوين.

في مقابل هذه القراءات، يقدم الجابري منهجاً بديلاً قائماً على مرتكزات ثلاثة:

- **ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث**: أي إرساء قطيعة إبستمولوجية (بالمعنى الباشلاري) مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، بحيث نتحول من «كائنات تراثية» إلى كائنات تمتلك تراثها.

- **فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية**: أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضوع)، ذلك «أن القارئ العربي مؤطر بتراثه مثقل بحاضره»، ومن ثم وجب «تحرير الذات من هيمنة النص التراث». ويتحقق ذلك من خلال منهج ثلاثي: المعالجة البنيوية

(النص كنسق تتحكم فيه ثوابت وإشكاليات محددة) والتحليل التاريخي (ربط النص بسياقه الثقافي والسياسي والاجتماعي) والطرح الأيديولوجي (الكشف عن الوظيفة الاجتماعية السياسية للفكر).

- **وصل القارئ بالمقروء... مشكل الاستمرارية**: أي ضرورة الحدس الاستشرافي كحق للذات القارئة التي تقرأ نفسها في الذات المقرؤة مع الحفاظ على التمايز بين الذاتين.

إن الجابري يقدم هنا إطاراً منهجياً مرناً متعدد الأبعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي إلى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصورية عديدة.

ففي المحور **الأول** من مشروعه لنقد العقل العربي، يدرس «الحقل المعرفي» في كتابيْ **تكوين العقل العربي** و**بنية العقل العربي**.

ويتعيّن التنبيه هنا إلى أن الجابري يستخدم مقولة العقل بالمفهوم الإبستمولوجي، أي «جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي». إنه العقل كأداة وفاعلية، و«جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما». فالعقل العربي من هذا المنظور هو حصيلة القواعد المستمدة من الفاعلية الذهنية العربية كما تجلت في علوم ومعارف معينة هي علوم التراث العربي الإسلامي.

والميزة الكبرى الفاصلة بين العقل العربي والعقل اليوناني هي أنه متمحور حول السلوك والأخلاق في حين أن العقل اليوناني متمحور حول الطبيعة. إنه عقل معياري يطبعه السكون لا الحركة، يقوم على آلية القياس على مثال سابق، أي آلية قياس الشاهد على

الغائب التي تبلورت في أصول الفقه، وتمددت إلى باقي معارف التراث الإسلامي.

ويدرس الجابري في كتاب **تكوين العقل العربي** مسار تشكل هذا العقل العربي منذ عصر التدوين الأول، متتبعاً حركية تكون الخارطة المعرفية التراثية التي يوزعها إلى مجموعات ثلاث: علوم البيان وعلوم العرفان وعلوم البرهان، متوقفاً بإسهاب عند سياقات تشكلها وعلاقاتها في ما بينها، والوظائف الأيديولوجية التي أدتها في سياق الصراع التاريخي الاجتماعي في العصور الوسطى.

أما في كتابه **بنية العقل العربي**، فيقدم دراسة بنيوية مستوحاة من منهج الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو في التحقيب الحفري للفكر الغربي، مميزاً بين ثلاثة أنظمة معرفية تتوزع إليها خارطة العقل العربي.

النظام المعرفي **الأول** هو «البيان» كما تشكل في علوم اللغة والكلام والأصول. ويخلص الجابري من التحليل المفصل لمباحث اللفظ والمعنى والأصل والفرع والجوهر والعرض التي تتناولها هذه العلوم إلى أن الرؤية البيانية للعالم تقوم على مبدأين هما: مبدأ «الانفصال» ومبدأ «التجويز»، أي علاقة التجاور والاقتران غير الضرورية بين الجواهر التي تتألف منها الأجسام والأفعال والإحساسات، ومن ثمّ لا مجال للسببية والحتمية بل مجرد «الاطراد» الذي لا يلغي الجواز وخرق العادة.

ويربط الجابري بين هذا التصوّر وطبيعة البيئة العربية الصحراوية القاسية التي شكلت مرجعية التدوين اللغوي الذي هو أساس الشفرة التفسيرية للنص الديني (سلطة اللغة/ الثقافة العربية في الجاهلية).

أما النظام المعرفي **الثاني** هو «العرفان»، ويتشكل من العلوم

الغنوصية والهرمسية الباطنية كما وردت لدى بعض الطوائف الشيعية والصوفية. ويخلص الجابري من تحليل مسهب لمبحثي الظاهر والباطن والنبوة والولاية إلى أن العرفان يقوم على «الرؤية السحرية للعالم» التي تكرسها الأسطورة التي تلغي العالم وتنبذ العقل وتعوضه بالكشف والبصيرة الخارقة.

أما النظام المعرفي **الثالث** فهو «البرهان»، ويتشكل من الرافد الفلسفي المستمد من الفكر اليوناني. ويخلص الجابري من تناول مباحث المعقولات والألفاظ (القياس البرهاني) والواجب والممكن (نظرية النفس والمعاد) إلى أن الفلسفة الإسلامية كما تبلورت مع الفارابي وابن سينا أخفقت في التمسك بالمنهج البرهاني الأرسطي، فحوّلت المنطق الأرسطي إلى مجرد آلية ذهنية شكلية، كما انتهت إلى الانخراط في التصوّرات الباطنية والإشكالات الكلامية عبر رؤية تلفيقية، «فتداخلت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة العربية الإسلامية»، ما ولد الحاجة إلى إعادة تأسيس جديدة بدأت إرهاصاتها مع ظاهرية ابن حزم في رفضه لآلية القياس وللرؤية البيانية للعالم، واكتملت مع عقلانية ابن رشد في مشروعه لإعادة تأسيس علوم البرهان في الثقافة العربية وفي علم العمران الخلدوني (تأسيس البيان الإخباري على البرهان) وفي أصول الشاطبي المقاصدية.

أما في المحور **الثاني** من مشروعه، فيدرس «العقل السياسي العربي» الذي يعني به «عقل الواقع العربي» أي طبيعة الممارسة السياسية ومحدداتها وتجلياتها في تاريخ الحضارة الإسلامية بامتداداته الراهنة.

في مقابل التحليل الإبستمولوجي الذي طبقه الجابري على الجانب المعرفي من العقل العربي، سيعمد الجابري إلى تطبيق

بعض المفاهيم السوسيولوجية والأنثروبولوجية كتحليل «اللاشعور السياسي» عند الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه، وضبط عناصر «المخيال السياسي» (مجال المعتقدات والإيمان)، مع توظيف بعض المقولات الماركسية كما طورها لوكاتش، وبعض أدوات تحليل فوكو في رصده للنموذج الرعوي للحكم.

يخلص الجابري من تحليله المسهب للعقل السياسي العربي في المستوين الأيديولوجي (خطاب الشرعية) والعملي (التجربة التاريخية العينية) إلى أن محدّدات هذا العقل ثلاثة هي: «العقيدة» و«القبيلة» و«الغنيمة»، وقد حكمت تاريخياً المشهد السياسي العربي منذ لحظة الفتنة إلى الدولة السلطانية الوسيطة، ولا تزال تحكم واقعنا السياسي الراهن.

وفي المحور **الثالث**، يدرس الجابري «العقل الأخلاقي العربي»، الذي هو «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية» من خلال النصوص التي تقدم رؤية أخلاقية لسلوك الفرد والجماعة. ولهذا الغرض يقف الجابري عند أنماط خمسة متصادمة من منظومات القيم : هي «الموروث الفارسي» الذي يكرس «أخلاق الطاعة» و«الموروث اليوناني» الذي يكرس «أخلاق السعادة» و«الموروث الصوفي» الذي يكرس «أخلاق الفناء» و«الموروث العربي» الذي يكرس «أخلاق المروءة».

ويخلص الجابري من تحليله المسهب لأنظمة القيم في الثقافة الإسلامية إلى أن «أخلاق الطاعة والقيم الكسروية» هيمنت على الثقافة العربية ووظفت الدين لفرضها، وطمست الأخلاق الإسلامية الصحيحة القائمة على «العمل الصالح» والمصلحة العامة.

وقد شفع الجابري مشروعه في نقد العقل العربي بمشروع

تفسيري للقران الكريم بحسب ترتيب نزول السور، شكل المحطة الأخيرة من اهتماماته الفكرية، وإن سلك فيه طريقاً مدرسياً يقوم على الرجوع إلى المصادر التراثية وتلخيص أقوالها مع إبداء بعض الملاحظات الاجتهادية المحدودة.

■ المصادر

من كتبه الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، وبطبعات عديدة:

بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية؛ تكوين العقل العربي؛ الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية؛ العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية؛ العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته؛ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول؛ نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.

محمد عزيز الحبابي

(١٩٢٢ ــ ١٩٩٣)

مفكر مغربي. درس الفلسفة في فرنسا، وعمل أستاذاً في الجامعات المغربية والجزائرية. له أعمال روائية وشعرية، وإنتاج فلسفي باللغتين العربية والفرنسية.

من كتبه: **من الكائن إلى الشخص؛ من الحريات إلى التحرر؛ الشخصانية الإسلامية؛ من المنغلق إلى المنفتح.**

تميز الحبابي داخل الحقل الفلسفي العربي بأنه الوحيد الذي تبنّى النزعة «الشخصانية» التي كان من أبرز مفكريها. وقد حاول بناء صياغة إسلامية مكتملة لها شكلت عماد مشروعه الفكري، قبل أن يتحول إلى مذهب جديد أطلق عليه «الغدية» شكل موضوع كتاباته الاخيرة.

والشخصانية ـ كما هو معروف ـ تيار فلسفي ظهر في الساحة الفرنسية في منتصف القرن العشرين، على يد إمانويل مونييه ودائرته الفلسفية المتمحورة حول مجلة **اسبري**.

ومع أن عبارة «شخصانية» قد اخترعها في بداية القرن الكاتب الفرنسي شارل رنوفييه، إلا أن الشخصانيين تبرأوا من نزعته الفردية، وميّزوا بين الفرد في نوازعه المادية والأنانية والشخص ككائن اجتماعي مكتمل ومسؤول.

وقد نفذت الأطروحات الشخصانية بقوة إلى الأوساط الفكرية المسيحية.

بلور الحبابي مقاربته الشخصانية في رسالته للدكتوراه بالسوربون بعنوان **من الكائن إلى الشخص** (١٩٥٤)، وأطلق على هذه المقاربة مقولة «الشخصانية الواقعية».

تتميز «الشخصانية الواقعية» بالنظرة الإنسانية الملتزمة، مؤكدة أن ميزة الشخص هي قدرته على التواصل مع الآخرين والاعتراف المتبادل معهم، ضمن صيرورته كتوتر خلاق نحو التحرّر والتسامي.

فالفرق بين الكائن والشخص هو أن الشخص «يصنع ذاته انطلاقاً من الكائن». الكائن هو الفرد المادي والشخص هو الإنسان القيمي. «فالشخص يحتوى على الكائن، ولكنه لا يحتويه فعلياً إلا إذا تعدى نطاق الكينونة».

إنها مقاربة تنفتح على الأبعاد السياسية والمجتمعية وتفسح مجالاً للعلوم الإنسانية في رصدها «الموضوعي» للتجربة الإنسانية الحية.

تلك هي الرؤية التي ينطلق منها في كتابه **الشخصانية الإسلامية** الذي يمثل إسهامه الأساسي في الفكر العربي. وفي الكتاب نفس نهضوي جلي يحيل إلى أفكار سراة الإصلاح التحديثيين (محمد عبده والأفغاني ومحمد إقبال). فالإسلام بالنسبة إليه هو الذي حول العربي الجاهلي من الفرد إلى الشخص:

«الإسلام مجموعة أنماط مختلفة لكينونة الشخص: يحيا المسلم حياة إسلامية حقيقية عندما يعي ذاته كشعور متجسم في العالم، وعندما يلتزم بالبحث صادقاً عن واقعه الشخصي، وبما أن كل واحد منا متجسد وواع وملتزم، كان علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم، وأن نجعله عالماً أفضل طبقاً لسنن الله».

ويقوم الكتاب كله على محاولة لصياغة نظرية للنزعة الإنسانية في الإسلام في أبعادها الوجودية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية.

فالشخصانية، بما هي عملية تحرّر وتعالٍ، تبدأ عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء»، وذلك ما يتجلى في الإرادة الإلهية بخلق إنسان حر مسؤول ومكرم، في ما وراء كل التحديدات العرقية والعصبية وحتى الدينية.

وهكذا عرف الإسلام منذ البداية التصوّر القيمي للشخص قبل أن يوجد مصطلح الشخص، ما دام الوعي الذاتي بإنسانيته من مقتضيات علاقة الخلق التي تربطه بخالقه. فلفظ الشهادة يؤكد هذه العلاقة بين الوجود الشخصي والتوحيد الإلهي، في تأرجح دائم بين المطلق والتناهي والروحي والزمني والميتافيزيقي والنفساني.

الشخص في الإسلام يتمتع إذاً بالاستقلالية الذاتية، إلا انه ذات ترابطية «معشرية» متصلة بالآخر، يكتشف وجوده الشخصي من خلال الآخرين في علاقة ندية مفتوحة لا استغلال فيها ولا هيمنة، فالخضوع لله وحده لا للبشر.

ويرى الحبابي أن حضور الله الكامل في الكون وفي حياة البشر عامل تحرر وتسام، وليس قيداً على حرية الإنسان وعقله. فهذا الحضور «يجعل المسلم دوماً يسعى إلى تكييف سلوكه مع معتقداته، في ذلك التحام الرؤية الميتافيزيقية بالحياة المجتمعية والأخلاقية، داخل نظرة تتمحور حول الله، فليس هناك أي سبيل للخداع أو التزييف ما دام الضمير يبقى يقظاً حذراً، لأن الله دائماً معنا». كما يجمع الإسلام بين الإيمان والعقل، يعترف بالقيمة الأداتية للعقل، ويقر بالتجربة الباطنية والفردية التي هي تجربة ذاتية حرّة تقود إلى الإيمان.

تتحقق شخصانية الكائن بخروجه من أنانيته الفردية، واندماجه في الكل الروحي، محبة لله ولمخلوقاته. فالمؤمن في الإسلام «شخص ـ كل» مسؤول ومنتمٍ، ملتزم بقضايا أمته وعصره.

تحوّل الحبابي باعترافه من خط «الشخصانية الواقعية» الذي بلوره منذ بداية الخمسينيات إلى فلسفة جديدة أطلق عليها في المحطة الأخيرة من مساره الفكري مصطلح «الغدية» (من الغد اظهاراً لبعدها المستقبلي).

طغت في نزعته الجديدة السمة السياسية النقدية والنزعة الجنوبية العالمثالثية، مقترباً من أطروحات الحركات الإيكولوجية المدافعة عن البيئة والأدبيات التنموية البديلة الرافضة لمنطق الاستهلاك والعقل الأداتي التصنيعي المفضي للفقر ودمار البيئة واغتراب الإنسان، كما فصل في كتابه الصادر بالفرنسية بعنوان **عالم الغد، العالم الثالث يتهم**.

■ المصادر

الشخصانية الإسلامية. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

من الحريات إلى التحرر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢.

من الكائن إلى الشخص. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.

من المنغلق إلى المنفتح. القاهرة: مكتبة الأنجلو ـ مصرية، ١٩٧٣.

Le Monde de demain: Le Tiers Monde accuse. Casablanca: Dar el Kitab, 1980.

مطاع صفدي

(ولد عام ١٩٢٩)

مفكر سوري. أسّس مركز الإنماء القومي، ورئس تحرير مجلته **الفكر العربي المعاصر**.

من كتبه: **فلسفة القلق؛ الثورة في التجربة؛ استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية؛ نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة.**

بدأ مطاع صفدي مساره الفكري السياسي بنزعة وجودية قومية، قريبة من الأفكار البعثية الأولى مصاغة في قوالب الالتزام السارتري (نسبة إلى الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر).

بعد هذه المرحلة الوجودية، انتقل إلى فلسفة ما بعد الحداثة التي أصبح من روّادها وناشريها في الثقافة العربية. تهيمن على كتاباته مصطلحات وأفكار الفلاسفة الفرنسيين الجدد (ميشيل فوكو، جيل دلوز، جاك دريدا).

يحافظ صفدي في كتاباته الأخيرة على النفس الفلسفي ذاته (المعقد بل الغامض بالنسبة إلى عموم القرّاء) بمشروع «الثورة القومية». يتساءل في كتابه **استراتيجية التسمية** (الصادر عام ١٩٨٦):

«ما السبب الذي جعل النهضة العربية تعجز عن توليد ثورة رشدية ثانية، عن تحقيق عصر تنوير عربي لم يعرفه جل العرب حتى وهم يلجون عصر الثورات السياسية اللاهية. بل ربما صح هذا التساؤل بصيغة أخرى وهي: هل لأن النهضة الحديثة لم تمر بمرحلة عصر التنوير جاءت الثورات قاصرة عن التغيير السياسي فحسب، ولم تستطع أن تهز أساس البنيان الفعلي المتخثّر للوجود العربي التاريخي. ولذلك كلما حلت هزيمة سياسية أو عسكرية انتكس وعي النهضة والتجأ إلى نظام أنظمته القمعية: اللاعقلانية الغيبية وتجسيدها الاجتماعي السياسي في التسلط الأبوي القمعي».

يحتلّ هذا السؤال اهتمام صفدي مفكراً وسياسياً منخرطاً في العمل الميداني. يجيب صفدي عن هذا الإشكال بالقول إن المقاربات النهضوية السابقة كانت إما «استعارة لعقلانية سحيقة مندرسة تتكرر فيها تجربة الأجداد» أو «تقليد العقلانية هائلة التقدّم والتعقيد لا نملك آلات إنتاجها ولا جهازها التاريخي والاجتماعي».

يرى صفدي أن التكامل بين مشروعي النهضة والثورة لا يزال حاجة تاريخية ضرورية للمجتمع، إلا أنه يتعين إعادة بنائه على أسس عقلانية جديدة. والمفارقة الغريبة هنا هي توظيف صفدي آخر المقولات الفلسفية التفكيكية للدفاع عن خط التنوير القومي، على الرغم من أنها تؤدي في السياق الغربي دوراً مناقضاً.

تتعايش الشعارات الثورية المألوفة في الأيديولوجيا القومية (ندب الدويلة القطرية العربية، الوفاء للطابع الرسالي للمشروع الثقافي العربي. . .) مع الاستذكار الهايدغري وإبستمية فوكو وسيلان الرغبة الدلوزي.

في المسألة التراثية، يعيد صفدي طرح مسألة الهوية من منظور

الفلسفات التأويلية الجديدة التي تنظر إلى التراث كتقليد دلالي للأمة (غادامير، ريكور...)، مطالباً بـ «تحويل معركة التحرر من حدود الذات مع ذاتها إلى حدود الموضوع. فإن استغراق الذات في صراعاتها الصامتة مع قيودها الميراثية يضعها خارج معركة التاريخ الراهن، يعزلها عن موقعها الحاضر من هذه المعركة». إنها الجدلية الثرية التي يدعوها بـ «جدلية المثاقفة والمشاكلة» التي تؤطر نظرته الحوارية المزدوجة (الذات مع نفسها والذات مع الآخر).

يجتهد صفدي في كتابه الرئيس الثاني **نقد العقل الغربي** على النظر في ضبط النظرة الفلسفية الراهنة للحداثة التي أفضت إلى نقد مضاعف: نقد النقد، أي تحويل النقد لإرث الحداثة العقلاني الذي تبلور في الأصل كنقد للميتافيزيقا والتراث اللاهوتي. في هذا الباب، يقف عند مجموعة من الثنائيات الإشكالية البارزة في الفكر الفلسفي المعاصر: المعرفي/ السلطوي، لوغوس/ إيروس، الجسدي/ الذاتي، التداولي/ التواصلي... باحثاً في حيوية وسجالية المشروع الثقافي الغربي عن منافذ للتواصل معه خارج عقدة السيطرة والاضطهاد.

■ المصادر

استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.

نصر حامد أبو زيد

(ولد عام ١٩٤٣)

مفكر مصري متخصّص في الدراسات الإسلامية. يعيش منفياً في هولندا.

أهم أعماله: **النص ـ السلطة ـ الحقيقة؛ الاتجاه العقلي في التفسير؛ نقد الخطاب الديني؛ مفهوم النص.**

يتمحور مشروع نصر حامد أبو زيد حول هم واحد هو إشكالية التأويل وطرق قراءة واستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أراده أن يكون تأسيساً لـ «هرمنوطيقا» عربية جديدة.

وعلى الرغم أن أبو زيد حصر اهتمامه في مؤلفاته الأكاديمية بأنماط وآليات تأويل النص الديني المقدس (القرآن الكريم)، سواء من خلال دراسة علوم القرآن أو البحث في التفسير العقلي الاعتزالي (موضوع المجاز في القرآن)، أو عرض واستقصاء نهج التأويل العرفاني الصوفي للقرآن لدى ابن عربي، فإنه لم يهتم ببلورة وصياغة إطاره المنهجي النظري، بل إن الكتابات المذكورة غلب عليها مسلك العرض والتلخيص. ولا نلمس بوادر تلك الرؤية المنهجية إلا في أعماله الأخيرة التي توزعت بين تأويلية النص التراثي ونقد الخطاب الديني المعاصر.

وبخصوص «النص التراثي»، نلاحظ أن نصر حامد أبو زيد يدرج منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان «الوعي العلمي بالتراث» أي دراسته من حيث «الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره». ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزله العيني، أي من حيث هو «منتج ثقافي» لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى لو كان مصدره إلهياً. فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية يدمجها في النظام الثقافي ويخضعها لأرضية الواقع المعيش.

وتأسيساً على هذه المصادرة الأولية التي تتكرر كثيراً في أعماله الأخيرة، يتم النظر إلى القرآن الكريم من حيث هو رسالة لغوية تقتضي علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل، حسب نظام شفري، لذا فإن الدراسة «العلمية» لهذا النص المؤسس تكمن في دراسة ظروف استقباله والمناخ الثقافي الذي يتم فيه ذلك الاستقبال، مع الوعي بعدم إمكانية دراسة المرسل.

ويعتمد أبو زيد في تحديد هذه العلاقة المعقدة المتشابكة (الجدلية بحسب عبارته) ما بين النص والثقافة على المنهج اللساني اللغوي، من خلال إشارات عامة، الغرض منها إبراز الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة، مع الميل الواضح إلى البحث في تطوّر السياقات الدلالية بحسب التحولات الاجتماعية والرهانات الأيديولوجية.

يعبّر عن هذا التصوّر بقوله: «أصبح في حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشري، أي فكر بما في ذلك الفكر الديني، نتاج لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره». ومن هنا تتبلور ضمنياً نظرية التأويل لدى نصر أبو زيد، كما يطبقها في دراساته المختلفة حول أنماط تلقي النص القرآني وقراءته، انطلاقاً من قاعدة «تماثل» النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية،

من حيث آليات الإنتاج المعرفي (التي يحكمها النسق الدلالي في حقبة معينة)، ومن حيث الآثار الاجتماعية ـ الأيديولوجية.

وبالرجوع إلى أكثر كتبه شمولية في تناول النص القرآني **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، نلمس التجسيد الأكثر جلاءً لمنهجه التأويلي. ويتناول أبو زيد في هذا الكتاب ثلاثة مباحث عامة هي:

ـ **النص في الثقافة**: مفهوم الوحي، نمط تلقيه، المكي والمدني، أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ.

ـ **آليات النص**: الإعجاز، المناسبة بين الآيات والسور، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل.

ـ **تحويل مفهوم النص ووظيفته**: أنماط التأويل ومستوياتها ومكانة الفقهاء والمتكلمين.

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي يبذل في العودة إلى المراجع التراثية المعتمدة (السيوطي والزركشي والزمخشري. . .)، ملخصاً المقولات والمفاهيم المألوفة في علوم القرآن الكلاسيكية، مع مراعاة تأويلها من منطلقاته المنهجية، إلا أنه ينتهي في الغالب إلى استعادة الأطروحات المألوفة في الدراسات الإسلامولوجية العتيقة (المدرسة الاستشراقية والمدرسة الاجتماعية التاريخية المتأثرة بالأطروحات الماركسية).

وفي دراسته للخطاب الأصولي، يستخدم المنهج ذاته، مبرزاً أهمية علم الأصول المحوري ودوره في التراث الإسلامي. ويطلق أبو زيد على هذه النزعة الأصولية التي صاغت بنية العقل الإسلامي وكيّفته عبارة «الأيديولوجيا الوسطية»، وأبرز رموزها ثلاثة: الشافعي (وهو أهمهم في مجرى الثقافة الإسلامية)، والأشعري (في مجال العقيدة)، والغزالي (في مجال الفلسفة والفكر). ما يريده أبو زيد هو

دحض القول بـ «جوهرية» هذه النزعة الوسطية الذي من شأنه أن يرفع تياراً فكرياً ذا سمات وملامح أيديولوجية ـ في سياقه التاريخي الاجتماعي ـ إلى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الثابتة الراسخة، ولا يتأتى هذا الكشف إلا ببيان الطبيعة الأيديولوجية لذلك التيار الوسطي التوفيقي أولاً، «حتى يتعرى من ثياب القداسة التي ألبست له في تاريخنا الثقافي والعقلي».

في هذا السياق، يعمد أبو زيد إلى تنزيل فكر الشافعي في سياق الصراع الفكري المحتدم في عصره (بين أهل الرأي والحديث في مجال الفقه والشريعة وبين المعتزلة والمشبهة والمرجئة في مجال العقيدة) والصراع القومي الأيديولوجي من جهة أخرى (النزاع الشعبوي بين العرب والفرس) والصراع الاقتصادي ـ السياسي المتعدد الأوجه.

وعندئذٍ يبدو أن الشافعي هو المسؤول عن تقنين أصول الشريعة وفق اتجاه نقلي يقوم على تحويل السياقات اللانصية إلى المجال النصي، ما ينتج عنه تقييد الاجتهاد العقلي وتضييقه بحصره بنص مستحدث، انسياقاً وراء نوازع أيديولوجية، يجتهد أبو زيد في إبرازها من خلال تحليل مفصل لمصادر الأصول (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، كما تقدمها «رسالة الشافعي».

وقد سلك أبو الحسن الأشعري المسلك نفسه ـ بحسب أبي زيد ـ فحارب عقلانية المعتزلة، ورفض مبدأ التحسين والتقبيح بالعقل، مكرساً «سلطة النقل»، وأكمل أبو حامد الغزالي المسار ذاته، فنزع إلى تقويض الفلسفة وتكفير وتبديع المشتغلين بها، ودعم بشكل نهائي الرؤية الأشعرية للعالم، مضيفاً إليها «منظومة عرفانية غنوصية» قائمة على الإلهام والوهب.

الصراع إذاً لم يكن مجرد صراع فقهي كلامي، بل كان يستهدف «صياغة قوانين الذاكرة الجمعية للأمة»، أي قوانين تشغيل تلك الذاكرة وآليات إنتاج المعرفة، بفرض مركزية النص وإزاحة العقل وتكريس سلطة الماضي.

وهكذا فإن انتصار التيار الأصولي الأشعري في هذا النزاع العقدي ـ الأيديولوجي هو الذي سمح بتحديد قوانين إنتاج المعرفة بحسب سلطة النص، وحصر المجهود العقلي في آلية «توليد النص»، التي جعلت من التراث الديني الإطار المرجعي الأوحد للعقل العربي.

أما «الخطاب الديني» فيعني بالنسبة إليه مختلف الحساسيات الفكرية والسياسية التي تنتمي إلى التيارات المعروفة بالإسلام السياسي أو الأصولية حسب العبارة السائدة.

ويرفض أبو زيد بقوة التمييز داخل هذه التيارات بين نزعات معتدلة ومتطرفة معتبراً أنها تصدر عن الآليات والمنطلقات الفكرية، وإن اختلفت في درجة الالتزام بها. ويجمل أبو زيد هذه الآليات في العناصر الخمسة التالية:

ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

ـ تفسير الظواهر كلها بردّها جميعاً إلى مبدأ أولي، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.

ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية ـ وهي نصوص ثانوية ـ إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل في كثير من الأحوال عن النصوص الأصلية.

ـ اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، ورفض أي خلاف

فكري من ثمّ، إلا إذا كان الفرع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

ـ إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا الإهدار في البكاء على الماضي الجميل. يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الراشدة وعصر الخلافة التركية العثمانية.

وللتدليل على أطروحته الشاملة، يحيل إلى مواقف شتى لمجموعة كبيرة من رموز الفكر الإسلامي، تتفاوت في علاقاتها بتيارات «الإسلام الاحتجاجي» وطبيعة تقويمها لأنظمة الحكم القائمة، وللأعراف والمسلكيات الحديثة.

ويرفض أبو زيد المماهاة بين أطروحة «الخطاب الديني» وبعض اتجاهات الفكر التراثي (تراث المدرسة الحنبلية وخصوصاً أفكار ابن تيمية وابن قيم)، ذلك أن هذه المقاربة تغفل الوسائط التاريخية والمجتمعية التي تمكن من «إعادة إنتاج» الفكر التراثي من خلال مواقع أيديولوجية خاصة.

ويربط أبو زيد بين آليات الخطاب الديني المذكورة بمنطلقاتها الفكرية، التي تتلخص في مقولة «الحاكمية» ذات الحضور الكثيف في الأدبيات الإسلامية (خصوصاً لدى المودودي وسيد قطب). ويرجع أبو زيد في تحديده لمفهوم الحاكمية إلى خلفياتها التراثية البعيدة؛ أي احتواء الاتجاه السلفي على العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها.

وتقوم مقولة الحاكمية على مرتكزين أساسيين ـ بحسب أبي زيد ـ هما: محاربة العقل ورفض التعددية، ووضع الإنسان مقابل الإلهي وتعميق الهوة بينهما.

وينتهي أبو زيد إلى الحكم على فكر الحاكمية بأنه يعكس ظروفاً مماثلة لتلك التي ظهر فيها أول مرة (مع مراعاة المستجدات الحالية)،

وهي استخدام الدين ورقة في الصراع على السلطة، أي نقل الصراع الأرضي إلى صراع ديني لـ «تزييف» وعي الناس و«تخديرهم» للوصول إلى السلطة، فهي إذاً مجرد غطاء أيديولوجي للنزوع الاستبدادي، والحرص على افتكاك السلطة بالقوة على حساب الحريات العامة والشخصية.

وفي سعيه لإجلاء محدّدات نظرة الخطاب الديني إلى النصوص، يقف أبو زيد طويلاً عند «إلغاء البعد التاريخي» لهذه النصوص، والاكتفاء بفهم الفقهاء لها وحصر الاجتهاد في «شريحة رقيقة من النصوص» (النصوص التشريعية).

الخطاب الديني بهذا الاختزال والتضييق والتحجيم للآفاق الرحبة للنصوص يفوته «أن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين».

■ المصادر

الاتجاه العقلي في التفسير. ط ٢. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣.

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

النص، السلطة، الحقيقة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

نقد الخطاب الديني. ط ٢. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٤.

مفهوم النص: دراسة في علم القرآن. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

هشام جعيط

(ولد عام ١٩٣٥)

مفكر تونسي. مؤرخ تشبّع بالفلسفة والعلوم الإنسانية المعاصرة. درس في فرنسا، ومارس التدريس في الجامعات التونسية والأمريكية والكندية.

من كتبه: **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**؛ **أوروبا والإسلام**؛ **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**؛ **في السيرة النبوية. ١: الوحي والقرآن والنبوة.**

تتوزع أعمال جعيط على مجموعتين:

ـ مجموعة أكاديمية تتمثل في الدراسات التاريخية المختصة حول الإسلام الوسيط التي أظهر فيها مهارة علمية واسعة، وطبق فيها مناهج جديدة في البحث التاريخي: كأطروحته الهامة حول الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية، وكتابه عن **الفتنة: جدلية الدين والسياسة**، وكتابه **في السيرة النبوية** الذي نشر منه جزأين خصص **أولهما** للوحي والقرآن والنبوة، وخصص **ثانيهما** لتاريخية الدعوة في مكة. .

ـ مجموعة ثانية تتمحور حول الفكر السياسي الاجتماعي، هي أقرب إلى المعالجة التأملية الحرة التي تتردد بين الأبحاث

النظرية المحكمة والمقالة الصحافية السريعة. ومن أبرز هذه المجموعة كتابه **الأول** الذي اشتهر به **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (صدر سنة ١٩٧٤ بالفرنسية وترجم إلى العربية) وكتابه **الثاني أوروبا والإسلام** (صدر أيضاً بالفرنسية سنة ١٩٧٨ وترجم إلى العربية).

بيد أن الحدود بين المجموعتين ليست دوماً دقيقة. فجعيط كاتب جميل الأسلوب، يكتب نصوصه بلغة أدبية أنيقة (بالفرنسية) على غرار الكتاب الأوروبيين الذين يسمون «أصحاب المعالجات» (Essayistes). كما أنه مفكر قلق وصريح، يذهب في بعض نصوصه إلى حد النقد القاسي والهجوم المباشر، ويجمع في حيّز واحد بين التحليل النظري الرصين والمواقف الأيديولوجية الملتزمة.

عندما ظهر كتاب جعيط الأول **الشخصية العربية الإسلامية** في منتصف السبعينيات، بدا فريداً في منحاه، طريفاً في منهجه ورؤيته. عالج جعيط في الكتاب المشروع الثقافي العربي في أبعاده التاريخية والأيديولوجية من منطلقات منهجية جديدة كانت غريبة على الفكر القومي الذي أظهر جعيط تحمساً له شابه إحساس متشائم بمصيره.

يدرس جعيط في كتابه ثنائية الكائن العربي الحالي «الدائرة الوطنية» التي هي مجال المجتمع والدولة والاقتصاد، و«الدائرة القومية العربية» التي هي موطن الشعور الثقافي والأيديولوجي.

فهذه العلاقة الجدلية بين القومية والشخصية على ثرائها قد تكون خطراً «إلا إذا قبلنا أن الولاء المزدوج والتردّد واستمرار المؤقت هو بالفعل مصير الكائن العربي».

فالأمة العربية كواقع غير موجودة، وما هو موجود راهناً هو

الشخصية العربية الإسلامية والشخصية القومية المحدودة، لذا كان الحل المنشود هو دمجهما وتجاوزهما (يوظف جعيط في كتابه وفي جميع كتبه الأخرى المصطلحات الهيغلية).

الشخصية العربية الإسلامية هي في آن واحد شعور وهوية وأيديولوجيا انتماء، شكلت قوة نضالية في فترات المقاومة ضد الاستعمار، لكنها ظلت طوبائية غير قابلة للتجسد، باعتبارها من جنس القيم الروحية الأزلية التي تتعالى على السياسة الآنية. ومع ذلك يحتاج إليها البناء الوطني الذي إن امتزجت به مكنها من أن «تسهم بقوة في بناء مصير مشترك، وبعث صلة عضوية بين الشعوب العربية. إنما يتم ذلك على أساس أنه ينبغي البدء بكسر الأوثان، ونفخ روح جديدة في العالم التصوّري كله للفكر السياسي العربي، لكي نتجاوز التناقضات القاتلة».

من هذا المنظور أشاد جعيط في تلك الحقبة بمشروع ميشيل عفلق البعثي ووجد فيه «فكراً أصيلاً» بما يقيمه من صلة بين «الوحدة العربية والمشروع الجماعي الإصلاحي»، بيد أنه انتقده في الأولوية التي يمنحها للوحدة القومية على الهدف الإصلاحي أي ثورة الذهنيات والتحرر الحضاري، كما أنه ينتقده في مسلمة الأمة العربية التي هي ليست واقعاً قائماً لا في الماضي (كوجود مكتمل) ولا في الحاضر، بل هي مشروع تاريخي يتعين العمل من أجله وإنجازه.

اعتبر جعيط في مراجعته النقدية للتجربتين البعثية والناصرية أن الأيديولوجيا القومية الراهنة لا يمكنها أن تشكل أفقاً للمستقبل. وخلص إلى أن الخطأ الأكبر الذي وقعت فيه هذه الأيديولوجيا هو أنها تصورت «الوحدة العربية على نموذج الأمة»، فالوحدة

المنشودة لن تتحقق بالنسبة إليه إلا بتجاوز البعد القومي، من خلال الأفق التراثي الذي يكتسي أبعاداً عالمية بالنظر إلى مرجعيته الإسلامية، كما أنها لا تتصور إلا على أساس مشروع تحديثي مفتوح على العالم.

وفي نص آخر هام يدرس جعيط تجربة المشروع الإصلاحي العربي (**الفكر العربي ـ الإسلامي والتنوير**: ١٩٨٨. أعاد نشره في كتاب **أزمة الثقافة الإسلامية**)، يبيّن جعيط في هذه الدراسة أن «صدمة الحداثة» عاشها الإصلاحيون العرب كجرح تفوق في القوة والتطوّر الصناعي، فاختزلوا الحداثة في مقولة «التمدن»، والتقدم في النهضة، ولم ينتبهوا إلى القطيعة الكبرى التي كرسها فكر الأنوار. ومع أن الإصلاحيين السياسيين في القرن التاسع عشر تبنوا فكر الأنوار في جانبه السياسي على الأقل، كما أن حركية العلمنة الواقعية تنامت، إلا أن مسار الإصلاحية انتهى لأسباب عملية إلى البقاء في أفق الإصلاح بمنأى عن التنوير العقلاني، فأعطيت لمسألة الهوية الأولوية على «النقد الداخلي والنقد الموضوعي لمعطيات الإيمان والعقيدة».

في نهاية القرن التاسع عشر برز التيار الإصلاحي السياسي الديني (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)، الذي أسس رؤيته الإصلاحية على التمسك بالهوية الدينية بالتعارض مع منطق الأنوار الذي نقده في فلسفته العقلانية وتصوراته الوضعية.

وهكذا «تكسرت موجة الأنوار»، وإن اندمج جزء منها محدود في الفكر الإصلاحي (الاستناد للعقل والتقدم والقيم الليبرالية) ضمن المنظور التصالحي مع الإسلام.

ولئن ظهرت حيوية ليبرالية تحديثية ما بين الحربين تميّزت

ببعض الجرأة، إلا أنها فشلت في جميع المعارك «الملتوية» التي خاضتها على جبهة الصراع بين الدين والعقل. فالمثقفون الليبراليون لم يشكلوا وسطاً قوياً متجانساً، كما كانوا «سطحيين» وكانت تصوراتهم العقلانية «مبسطة».

وبعد إخفاق اللحظة القومية (الأيديولوجيا العربية) يسجل جعيط تصاعد الفكرة الثقافية، بتخطي الدوغمائية الثورية والقومية وتوظيف المثقفين العرب للمفاهيم الفلسفية النقدية المستوعبة للمفاهيم الغربية المعاصرة، مع قلة في الإبداع التصوري، «يبدو كأنه يصاب بالشلل ما إن يتعلق الأمر بالنظر نظرة عالمية غير محلية. فهو لا يزال عقلاً عراكياً، قتالياً، غارقاً في عالمه، على الرغم من هامشيته أو تهميشه في الواقع». كما يلاحظ تنامي البعد العقلاني في الفكر الإسلامي، ما يفسر في ما وراء الاحتجاج على العلمنة المتنامية بالدخول القسري في «لعبة العقل السياسي الحديث». إنها نزعة تتشبث بعقل مغاير للعقل التنويري النقدي اللاديني حفاظاً على الذات في الوقت الذي تواجهه باسم القوى التنويرية التقليدية، وهذا التعارض الصدامي هو الذي يرسم «الحد الفاصل بين الغرب، الداخلي أو الخارجي، وبين الحركة الإسلامية المعاصرة».

يخلص جعيط من دراسته النقدية للمشروع الحضاري العربي في نسختيه الفكرية والأيديولوجية إلى أنه مجرد «وهم»، ومن الغلط الحديث عن مشروع حضاري عربي. «وكان أحرى بنا أن ننادي بالرفع من مستوى المطمح الثقافي، وهو بالذات المطمح الإنساني والضروري لكل مجموعة، وهو الذي يعطي الحياة تضاربها ونحن عابرو سبيل».

ومع أن كتاب **الفتنة** (الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٩ وقد ترجم

إلى العربية) من الأبحاث التاريخية الرصينة لجعيط، وقد تناول فيه «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، إلا أنه يقدم عمق رؤية جعيط للمسألة الدينية السياسية في الإسلام، معتبراً أن الفتنة كانت تجسيداً لمسار انتقال حدث في عهد الخليفة الراشد الثالث من عهد «الاستثنائية» المتعالية على القيم القرابية والمصلحية العادية إلى عهد الدولة الإمبراطورية العادية المستندة إلى القرابة وتوزيع الغنيمة.

وكان من الطبيعي أن يحدث الصراع الدامي بين منطق الدولة والقوى الاحتجاجية المستندة إلى قراءة حرفية وراديكالية للإسلام (القرّاء ومن تلاهم).

إنها الظاهرة المتكررة في تاريخ الإسلام، وسببها هو خضوع مبدأ الدولة لمبدأ التعالي الديني منذ بداية الإسلام. فالفتنة تكتسي أهمية كبرى في البحث بتدشينها إدخال الإسلام في قلب المجال السياسي للصراع. فإذا كان ظهور الإسلام قد شكل بحسب عبارة هيغل «ثورة الشرق»، فإن الفتنة كانت بمثابة ثورة داخل الثورة، بمعنى أنها أغنت الحدث الإسلامي بديناميكية لا نظير لها في تاريخ الإسلام.

أما مشروع جعيط في كتابة **السيرة النبوية** الذي صدر منه جزآن أثارا جدلاً واسعاً، فقد قدمه بأنه مشروعه العلمي الكبير. ووعد بتقديم رؤية جديدة ومغايرة تماماً للسيرة النبوية رجوعاً إلى مصادر غير متداولة، وتطبيقاً للمناهج المعاصرة في سوسيولوجيا وتاريخ الدين.

كتب جعيط الجزأين الأولين اللذين صدرا من المشروع مباشرة باللغة العربية (لأول مرة في مساره الفكري).

يركز جعيط في الجزء الأول الخاص بالوحي والنبوة على الظاهرة القرآنية، مبيناً أن القرآن هو الوحيد مقارنة مع الكتب المقدسة الأخرى «الذي اعتبر نفسه واعتبرته العقيدة الإسلامية ككلام منبثق كلياً عن الله في الشكل والمضمون، أي عن الشخصية الإلهية المنزهة المتعالية، وهذا ما لا نجده في الأديان الأخرى».

فإذا كانت المسيحية أخذت بمقولة التجسد، فإن القرآن في الإسلام أعاد العلاقة المباشرة بين الله والإنسان، فهو «الأثر الإلهي الذي انطبع في الصيرورة الإنسانية».

وفي حين يرفض جعيط الكثير من المرويات الإسلامية المتضمنة المعجزات النبوية (حديث غار حراء مثلاً)، إلا أنه ينتقد النظرة الاستشراقية والنزعات العقلانية التقليدية التي ترى في الرسالة إبداعاً بشرياً محضاً. الوحي بالنسبة إليه ـ انسياقاً مع بعض الأطروحات الجديدة في العلوم الإنسانية ـ «ظاهرة تكشفية صادقة»: «هناك رجال دين تلقوا وحياً، وهناك كتب موحاة في كل مكان وبكل شكل من الأشكال، وليس علينا أن نشكك فيما قالوه أو أن ندخل في مشاكل ميتافيزيقية ولاهوتية». فلا شك في صدق نبي الإسلام، وتلقيه للوحي. ويجتهد جعيط في تفسير ظاهرة تلقي الوحي من هذا المنطلق.

أما الجزء الثاني فيخصصه لتاريخ الدعوة في مكة المكرمة، وقد عدل فيها عن مقاربته السابقة التي أقر أنها نصف كلامية ـ ميتافيزيقية ونصف تاريخية بحتة، واعتمد فيها البحث التاريخي «الوضعي». وهكذا يمكن القول إن الكتاب اتسم بالمدرسية والسمة الأكاديمية، باستثناء بعض الاجتهادات الجريئة التي ليس هذا مجال التعرّض لها.

■ المصادر

أزمة الثقافة الإسلامية. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

تاريخية الدعوة المحمدية في مكة. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٧.

الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. نقله إلى العربية المنجي الصيادي وقام المؤلف بتدقيقه وتنقيحه. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة السياسة والمجتمع) (الطبعة العربية).

الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩.

الوحي والقرآن والنبوة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

هشام شرابي
(١٩٢٧ ـــ ٢٠٠٥)

مفكر فلسطيني. درس في الجامعة الأميركية في بيروت. هاجر إلى الولايات المتحدة، ومارس التدريس في جامعة جورجتاون.

من كتبه: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي؛ النقد الحضاري للمجتمع العربي؛ أزمة المثقفين العرب؛ النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.**

بدأ شرابي مساره الفكري ماركسياً بعد المرور بالحزب السوري القومي الاجتماعي، ثم انتقل في نهاية الستينيات إلى نهج «النقد الحضاري» الذي شكل رؤيته النظرية والمنهجية لدراسة المجتمع العربي.

ويعتبر هذا النهج من أبرز النماذج النظرية التي برزت في الدراسات الاجتماعية العربية الحديثة في تفسير بنية المجتمع العربي وتفسير أسباب «تخلفه»، مع العلم أن الأمر لا يتعلق بمجرد مقاربة أكاديمية أو بحثية محايدة، بل يحمل موقفاً أيديولوجياً ملتزماً وصريحاً.

وما يميّز هذا النهج هو تجاوز المقاربة الاجتماعية السائدة في

الدراسات العربية المتأثرة بالأطروحة الماركسية (وقد كان شرابي من دعاتها في مرحلة معينة)، بتوظيف مجموعة غنية من المفاهيم الفلسفية والنفسية (من هيغل وفرويد إلى فوكو ودريدا وبارت. . .) في دراسة المجتمع العربي بصفته «مجتمعاً أبوياً مستحدثاً» (البنية البطركية أو الأبوية).

إن هدفه هو حسب عبارته «الكشف عن أسباب تخلف المجتمع العربي، وكيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه».

فالتخلف هنا ليس مفهوماً اقتصادياً أو إدارياً، بل يتجذر في عمق «الحضارة الأبوية» التي هي الإطار الناظم لبنية المجتمع العربي وثقافته.

إنه التخلف الذي يتميّز بعدة سمات، يجملها شرابي في العناصر الأساسية: «اللاعقلانية في التدبير والممارسة، والعجز عن التوصل إلى الأهداف التي نرنو إليها. اللاعقلانية في التحليل والتنظير والتنظيم، والعجز عن الوقوف في وجه التحديات والتغلب عليها. إنه التخلف المتمثل في شلل المجتمع العربي ككل: في تراجعاته المستمرة، في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي».

فلا سبيل لتحديث المجتمع العربي والنهوض به إلا بكسر هذه البنية الأبوية المستحدثة. ولا تعني عبارة «مستحدثة» هنا الطابع الحداثي أو التحديثي، فلا يزال النموذج الأبوي مهيمناً على المجتمع العربي، وان أخذ أشكالاً حديثة، وتكيّف مع موجة التغريب والامبريالية. فالأمر يتعلق هنا بحداثة مقلوبة ومزيفة وهجينة تأخذ قالباً مادياً شكلياً:

«إن النظام الأبوي المستحدث ليس عصرياً أو تقليدياً، لا من الوجهة الحداثية ولا من الوجهة الاتباعية، إنه، وعلى سبيل

المثال، تشكل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة التي تتحلى بها الجماعة، وتعوزه مظاهر الحداثة التي ينعم بها المجتمع. الأبوية المستحدثة إذاً تشكل اجتماعي مهدورة طاقته، ومتميز بطبيعته الانتقالية وضروب شتى من التخلف والتبعية. وهذا كله متجسد في اقتصاده وبنية طبقاته، وكذلك في تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي».

تكمن البنية الاجتماعية الأساسية في النظام الأبوي في هيمنة «الأب» (البطرك)، من حيث هو مركز العائلة المتحكم فيها، سواء فهمنا العائلة بمفهومها الطبيعي الضيق أو بمفهومها الاجتماعي والمدني الواسع. تحكم هذه العلاقة الأبوية العمودية العلاقة داخل الأسرة وداخل الدولة (الإرادة المطلقة والإكراه).

بيد أن عملية التغيير الحداثي بكسر السلطة الأبوية لا تتمّ عن طريق مجرّد التحوّل السياسي نحو التعددية الحزبية وآليات الانتخاب، فالسلطة لا تتجسد في أشكال مؤسسية بعينها، وإنما هي ـ باصطلاحات فوكو التي يوظفها شرابي ـ شبكة علاقات كثيفة تخترق وتتجاوز البناءات السياسية والقانونية. «ومن هنا فإن أحد أهم شروط التحرر هو تدمير تصور الحرية القديم الذي أخذت به الأبوية المستحدثة، وما زلنا نأخذ به عن وعي أو عن غير وعي».

وينتج عن هذا التصور، إعادة النظر في المفاهيم المؤسسة للفكر العربي (الديمقراطية السياسية والوحدة والعدالة الاجتماعية) من منظور واقعي لمنع تفكك المجتمع العربي وانهياره، مع الرهان على حركية المجتمع المدني (النسوية على الأخص) في كسر الأبوية المستحدثة وغرس قيم العقلانية والعلمانية والتنوير داخل النسق الثقافي العربي.

■ المصادر

المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤. ط ٥، جديدة مزيدة ومنقّحة. السويد: دار نلسن، ١٩٩٩.

النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.

مقدمات لدراسات المجتمع العربي. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

وجيه كوثراني
(ولد عام ١٩٤١)

مفكر ومؤرخ لبناني. درس في بروكسل وباريس ولبنان.

من كتبه: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام؛ الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية القاجارية؛ مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني؛ بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن.**

تتمحور أعمال كوثراني البحثية والفكرية حول إشكالية العلاقة بين السلطة والمجتمع في السياق العربي الإسلامي الحديث، برصدها في مستويين: التنظيمات والإصلاحات المؤسسية، والخطاب الإصلاحي والنهضوي، وصولاً إلى تصوّر نظري مكتمل لمشروع النهوض العربي تقويماً واستشرافاً.

ففي عمله الجامعي الرئيس **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام** (أطروحة دكتوراه ناقشها سنة ١٩٨٥ ونشرها عام ١٩٨٨)، برزت مبكراً نزعة كوثراني إلى قلب محور البحث السياسي من مركزية الدولة (كما كان سائداً في

الدراسات العربية) إلى البحث في حركية المجتمع في تميزه ومنطقه الداخلي وفضاءات استقلاليته النسبية عن السلطة.

«ولقد كان الهدف من استعادة سمات السلطة العثمانية وخصائص مجتمعها التقليدي، ومن خلال دراسة معطيات محددة من تاريخ بلاد الشام، هو إعطاء صورة عما كانت عليه نماذج السلطة والمجتمع والعمل السياسي قبل مرحلة التنظيمات، كما كان الهدف أيضاً هو التمكن من فهم أشكال احتواء هذه النماذج واستقبالها للتنظيمات العثمانية الجديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية».

حرص كوثراني في أعماله التاريخية حول الدولة العثمانية وتجارب الإصلاح الفكري والسياسي على تطبيق مناهج التاريخ الجديد (مدرسة الحوليات الفرنسية وامتداداتها في المنهج التاريخي) بتوظيف عدة فكرية متنوعة تنتمي إلى حقول نظرية متعددة، وبالرجوع إلى أدبيات الحركة الإصلاحية في المجال العربي الإسلامي الواسع (العربي ـ الفارسي).

ولا شك في أن الإسهام الرئيس لكوثراني في الدراسات الاجتماعية العربية المعاصرة يتمثل في بحثه المتميز حول علاقة الدولة والمجتمع في التاريخ العربي الذي يشكل زبدة مقاربته الفكرية (كتب كوثراني البحث عام ١٩٩٢ وأعاد نشره في كتابه **مشروع النهوض العربي** الصادر ١٩٩٥).

بلور كوثراني في الدراسة المذكورة مفهومه للمجتمع الأهلي العربي الوسيط الذي قدمه بديلاً عن مفهوم «المجتمع المدني» ذي الخلفية الحديثة. فالمجتمع الأهلي من هذا المنظور وضع «لتوصيف مظاهر العلاقة بين المجتمع العربي في التاريخ، وبما هو وعاء لبشر

ينتجون سياسة وثقافة وسلماً وعلاقات تبادل، وبين الدولة بما هي هيئة حاكمة ومنظمة وضابطة لعلاقات هؤلاء البشر».

المجتمع الأهلي بهذا المعنى يوازي حضوره ودوره كوسيط بين الفرد والدولة دور المجتمع المدني الذي ارتبط بمسار الثورة الصناعية وقسمة العمل المتولدة عنها.

وفي مقابل الأطروحات السائدة حول استبدادية الدولة العربية وشموليتها (ترجع أصولها إلى مونتسكيو وماركس وماكس فيبر)، يبين كوثراني من خلال دراسة معمقة لتاريخ الاجتماع الإسلامي الوسيط أن الدولة لم تستطع دمج الأمة في تنوعها وتعدد طوائفها ومللها وحرفها. وهكذا نشأت داخل المدينة الإسلامية أشكال تنظيمية متعددة حافظت على بعض الاستقلالية الفعلية (الأصناف والطوائف والطرق الصوفية والحرف..)، كما أن العديد من المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية كالأسواق والأوقاف... ساهمت في حفظ استقلالية الأمة وتميزها إزاء سلطة الدولة.

ويستنتج كوثراني من هذا الاستقصاء للتجربة الإسلامية الوسيطة «أن جذور حضور المجتمع المدني، بما هو حالة استقلال أو توازن مع الدولة، موجودة بكثافة في العمق التاريخي للوعي العربي، هذا العمق الذي يمثله الدين والثقافة التراثية ووعي التاريخ بما هو حالة معرفة متجددة ونقدية للماضي».

لذا لا يمكن تفسير استبدادية الدولة العربية المعاصرة بالخلفية التاريخية (تركة الدولة السلطانية)، بل إن هذه الدولة تقوم في نزوعها الشمولي على نموذج الدولة القومية الأوروبية الحديثة.

ويرى كوثراني أن الوحدات الموروثة عن المجتمع الأهلي لم

تعد قادرة على أداء دورها الادماجي السابق، بل أصبحت مداخل للتجزئة والحروب الأهلية. ومن ثم فإن الديمقراطية بمفهومها الحديث هي القادرة على تنظيم التعددية الاجتماعية وحماية الفرد من بطش الدولة.

■ المصادر

بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن. ط ٢. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٧.

السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٣)

الفقيه والسلطان. بيروت: المركز العربي الدولي للترجمة والنشر، ١٩٩٠.

مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.



هذا الكتاب

لا يخفى على أحد أن الساحة الثقافية العربيّة باتت غنية بالوجوه البارزة من علماء اجتماع وفلاسفة وأدباء... وكلهم يستحقون الاهتمام والدرس لما لهم من أعمال فكرية لعبت دوراً في توسيع خارطة الفكر العربي المعاصر.

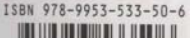
إن هذا الكتاب هو مدخل لكل مثقف يطمح إلى استكشاف مسالك الفكر العربي والتمكّن من مفاتيحه. من هنا، سعى الدكتور السيد ولد أباه إلى تقديم عمل يتناول الفكر العربي الحديث في الحقبة الراهنة، فقام بإعداد قائمة تضم أهم المفكرين العرب الذين تميزت أعمالهم بالأصالة والإبداع، مثل: محمد عابد الجابري، برهان غليون، فهمي جدعان، رضوان السيد، طه عبد الرحمن،...

وبما أن الكتاب موجّه إلى كل قارئ عادي، لا بد من الإشارة إلى أن المؤلف راعى أثناء اختياره أسماء الأعلام، تأثير إنتاجهم في الساحة الثقافية العربية، مستبعداً أولئك الذين يغلب على أعمالهم الاختصاص والنظريات التي ليست دوماً في متناول القارئ، على الرغم من أهميتهم عملياً وعلمياً.

جاء عرض الكتاب بحسب المنهجية الغربية المألوفة، فوردت مداخل الأسماء بحسب الترتيب الأبجدي للإسم الأول، مع ذكر نبذة مختصرة عن المترجَم له، حياته وفكره ومنزلته في خارطة الفكر العربي، وكل ذلك تم بلغة مبسطة بعيدة عن الإحالات والهوامش التفصيلية. وخُتم كل مدخل بلائحة تتضمن المصادر الرئيسة للمفكر المذكور نفسه، تعين القارئ على مزيد من الاطلاع والتوسّع.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com


ISBN 978-9953-533-50-6


9 789953 533506